

ARK

ہندوستانی قومیت

اور

قومی تہذیب

ڈاکٹر سید عابد حسین

662

مکتبہ جامعہ ہند

हिन्दुस्तानी एकेडेमी, पुस्तकालय
इलाहाबाद

वर्ग संख्या.....

पुस्तक संख्या.....

क्रम संख्या..... ६६२

HINDUSTANI ACADEMY

UNITED PROVINCES

LIBRARY

Name of Book.....

.....

Author.....

Acquisition No......*Date*.....

Subject.....*Serial No.*.....

ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب

از

ڈاکٹر سید عابد حسین ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی

جلد اول

مکتبہ خاں معین

بار اول ۱۰۰۰

اکتوبر ۱۹۶۶ء

دیال پریس دہلی

تہذیب

سیدین اور عزیز کی خدمت میں

فہرست مضامین

صفحہ

الفتاوی

۱

دیباچہ

مقدمہ

۵۵ پہلا باب - ہندوستانی تہذیب کے ماخذ

۸۵ دوسرا باب - ہندوستان کی قبل ویدک تہذیب کے آثار

۹۹ تیسرا باب - ویدک تہذیب اور ویدک ہندو تہذیب کا زمانہ

چوتھا باب - بودھ تہذیب کا زمانہ

۲۲۹ پانچواں باب - پورانک ہندو تہذیب کا زمانہ

۲۷۱ چھٹا باب - سیاسی اور تہذیبی انتشار کا زمانہ

دیباچہ

مشرق اور مغرب کے تعلقات کا تاریخچہ ابھی دنیا کی تاریخ کا ایک دلچسپ باب ہے۔ اب سے کوئی ڈھائی ہزار سال پہلے تک دنیا کے تہذیب و تمدن کے مرکز مشرق کے گرم اور معتدل خطے چین، مصر، ہندوستان اور وہ ملک تھے جو ہندوستان اور مصر کے درمیان واقع ہیں۔ رفتہ رفتہ تمدن کا اثر ان ملکوں میں پہنچا جو ایشیا سے متصل یا قریب تر تھے اور مشرقی تہذیب کے پہلو بہ پہلو مغرب میں پہلے یونانی پھر رومی تہذیب نمودار ہوئی۔ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ یونان میں اعلیٰ تہذیب کا بیج مصر اور ہندوستان سے پہنچا تھا جو اس زرخیز زمین میں نشوونما پا کر خوب پھولا پھلا۔ سکندر اعظم کے بعد ایک مدت تک یونانیوں کا ایشیا کے ایک بڑے حصے پر تسلط رہا اور یونانی تہذیب کا پیوند کئی مشرقی قوموں کی تہذیب میں لگا یا گیا۔ یونان درودا کے زوال کے بعد یورپ میں کیتھولک کلیسا کا زور ہوا اور صدیوں تہذیب کا پودا جہل و تعصب کی گرم ہواؤں سے کھلا یا رہا۔ نویں صدی عیسویں سے گیارھویں صدی تک یعنی اسپین کی عرب سلطنت کے شباب کے زمانے میں یورپ کو

ب

عربوں کی ترقی یافتہ تہذیب سے واسطہ رہا اور پھر بارہویں تیرہویں صدی میں صلیبی جنگوں کے دوران میں بھی یورپی قوموں کو عربوں سے سابقہ پڑا۔ یورپ کے منصف مزاج مورخ متفق ہیں کہ ذہنی آزادی کی وہ فضا جو تہذیب کے پودے کے پھیننے کے لئے ضروری ہے یورپ کو عربوں کی بدولت میسر آئی۔ اب یہ پودا یورپ میں پھر پھیلنا اور رفتہ رفتہ ایک تناور درخت بن گیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس کی شاخیں پھیل کر ساری دنیا پر چھائیں گی۔ سترھویں صدی سے یورپ کی قوموں نے تجارت کے سلسلے میں ایشیا کے ملکوں میں قدم جما نا شروع کیا اور انیسویں صدی میں یورپ کا سیاسی، معاشی اور ذہنی اقتدار سارے ایشیا پر مسلم ہو گیا۔

اب تک یورپ اور ایشیا کی تہذیبیں کسی حد تک ایک دوسرے سے متاثر ہوتی تھیں لیکن مجموعی طور پر ان کی راہیں الگ الگ تھیں۔ اب یورپ کے معاشی اور سیاسی تسلط کے ساتھ ساتھ اس کی تہذیب بھی قریب قریب سارے ایشیا پر تسلط ہو گئی اور یہ نظر آنے لگا کہ ایشیائی تہذیب رفتہ رفتہ بالکل مٹ جانے لگی یا یورپی تہذیب میں جذب ہو جائیگی انیسویں صدی کے آخر تک کسی کے خواب و خیال میں بھی یہ بات نہیں آئی تھی کہ ایشیا کے جسم و روح کا یورپ کی سیاسی اور ذہنی حکومت سے آزاد ہونا ممکن ہے۔ لیکن انیسویں صدی کے شروع میں واقعات نے کچھ ایسا پلٹا دکھایا کہ یورپی نظام کی بنیادیں ٹل گئیں اور ایسا معلوم ہونے

لگا کہ بہت جلد یورپ اگر بالکل تباہ نہ ہو گیا تو اتنا کمزور و مفلوج ہو جائے گا کہ ایشیا پر اپنا تسلط قائم نہ رکھ سکے گا۔

فلسفہ تاریخ کے ایک مشہور نظریے کی رو سے اس اول بدل کی توجہ یوں ہو سکتی ہے کہ تہذیب و تمدن کی قیادت کا بوجھ اتنا بھاری ہے کہ کوئی ایک خطہ اسے ہمیشہ نہیں اٹھا سکتا بلکہ مختلف خطے باری باری اٹھاتے ہیں۔ اس لئے اگر ہم مشرق و مغرب کو دنیا کے دو کندھے فرض کر لیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا تہذیب کا بوجھ بھی اٹھا سکتی ہے جب وہ چند صدیوں کے وقفے سے برابر کندھا بدلتی رہے۔ اس لئے آج جب ہمارے سامنے دنیا کا وہ کندھا جو تہذیب کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہے تکان سے بے حال نظر آتا ہے نوع انسانی کے مستقبل کے لئے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ دوسرے کندھے کا کیا حال ہے اور وہ اس بار امانت کو اٹھانے کے لئے کہاں تک تیار ہے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ ایشیائی رستوں میں زور پکڑنے لگا ہے کچھ دن سے سیاسی آزادی کا جذبہ میں جا بجا قومیت کی تحریک اٹھ رہی ہے جو ملک کے لوگوں کو ایک رشتے میں متحد کر کے غیروں کے پنجے سے آزاد کرانا چاہتی ہے۔ لیکن ذہنی آزادی کا معاملہ کچھ اُلجھا ہوا نظر آتا ہے۔ مغربی تہذیب ایشیاء والوں کے دل و دماغ پر اس طرح چھا گئی ہے کہ اس کی موافقت یا مخالفت میں ان کے لئے اعتدال سے کام لینا مشکل ہے۔ بعض لوگ اس کی ہر چیز کو قابل پرستش سمجھتے ہیں اور بعض قابل نفرت یعنی دونوں

فریق اس معاملے میں وہ آزادی فکر اور ذہنی توازن قائم نہیں رکھ سکتے جو ہر شے کے متعلق صحیح فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے۔

اس دعوے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں کہ سیاسی آزادی بغیر ذہنی آزادی کے محض ایک دھوکا ہے۔ جب تک ایشیائی قوموں میں اتنا اجتہاد فکر پیدا نہ ہو جائے کہ زندگی کے مسائل کو اپنے وجدان عقل اور تجربے کی روشنی میں خود حل کریں اس وقت تک یورپ کے ہاتھیں کٹھ پتلی بنی رہیں گی۔ اس لئے قومیت کی بنیاد ایک مستقل تہذیب ہی پر قائم ہو سکتی ہے یہ تہذیب وہی ہونی چاہئے جو قوم کی فطرت صحیح نے اپنے طبعی اور تاریخی ماحول میں پیدا کی ہو۔ اس میں مغربی تہذیب کے بہترین عناصر ضرور شامل ہوں لیکن وہی جو بے تکلف اس کے اندر رکھ پ جائیں۔ ایشیا کا جو ملک ایسی تہذیب لے کر اٹھے گا وہی آزادی اور ترقی کی راہ میں مشرق کا رہنما ہوگا۔ زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے اس کی توقع دو ہی ملکوں سے ہو سکتی ہے ایک تو چین سے دوسرے ہندوستان سے اس لئے کہ صرف انھیں دونوں نے اب تک اس میں تامل کیا ہے کہ مغربی تہذیب کے آگے آنکھ بند کر کے سر جھکا دیں۔ اس سرکشی کو محض وحشت اور مقصد نہ سمجھئے۔ اس میں خود شناسی اور خود داری کو بھی کچھ دخل ہے۔

ان میں سے ہمیں اس وقت صرف ہندوستان سے بحث ہے کیا ہندوستان قومی تہذیب کے مسئلے کو خوش اسلوبی سے حل کر سکتا ہے یعنی اپنی قومی طبیعت اور مزاج کی زمین کو حسن و خفاشاک سے پاک

کرنے کے بعد اُس میں مشرقی تہذیب کا پودا نصب کر کے اور مغربی تہذیب کا پیوند لگا کر اس قابل بنا سکتا ہے کہ زمانہ جدید کی فضا میں سرسبز ہو سکے۔ اگر وہ اس میں کامیاب ہو گیا تو ظاہر ہے کہ نہ صرف اپنے لئے بلکہ اپنی مثال سے ایشیا کے دوسرے ملکوں کے لئے بھی حقیقی آزادی کا راستہ صاف کر دے گا اور مشرق کو اُس بار امانت کے اٹھانے کے قابل بنادے گا جو شاید تقدیر کائنات اُس سے اٹھوانے والی ہے۔

اس سوال پر غور کرنے میں سب سے پہلے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہندوستان موجودہ تفریق و انتشار کی حالت میں ایک متحدہ قومی تہذیب کے پیدا کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے یا نہیں ؟ قومیت اور قومی تہذیب کا جو معیار یورپ کے پیش نظر ہے کہ سارا ملک ذہنی اور مادی زندگی کے ایک ہی سانچے میں ڈھلا ہوا ہو اُس پر ہندوستان کو پرکھنے سے سخت مایوسی ہوتی ہے۔ ملک کے ایک سرے سے چلنے تو تھوڑی تھوڑی دور پر زبان ، لباس اور معاشرت میں نمایاں اختلاف نظر آئے گا۔ یہاں تک کہ دوسرے سرے پر پہنچ کر آپ دوسری دنیائیں پہنچ جائیں گے۔ اس کے علاوہ مذہبی عقائد کے اختلاف خصوصاً ہندوؤں اور مسلمانوں کے اختلاف کی وجہ سے ملک کے نہر حصے میں تفریق موجود ہے۔ پھر کچھ دن سے اس اختلاف اور تفریق کا احساس اور اس کو اور زیادہ بڑھانے کی خواہش اس شدت سے پیدا ہو گئی ہے کہ ملک کی قوت کا بہت بڑا حصہ فرقہ داری خلیج کو وسیع کرنے میں صرف ہو رہا ہے۔ اگر کوئی

نقص اتحاد کی آواز اٹھاتا بھی ہے تو ہر فریق اسے اپنا دشمن سمجھتا ہے۔ مختلف فرقوں میں اگر کبھی اتفاق رائے ہوتا بھی ہے تو صرف اتحاد کی مخالفت میں۔ ایسی حالت میں ہندوستان میں اس قسم کی متحدہ قومیت کا خواب دیکھنا جیسی یورپ کے ملکوں میں نظر آتی ہے، محض ایک فعلِ عبث ہے۔ بلکہ اگر غور سے دیکھئے تو فرقہ واری تعصبات کے اس قدر شدت سے بھرک اٹھنے کی وجہ خود متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کی تحریک ہے ان دونوں اصطلاحوں کا کوئی واضح تصور تو ابھی تک کسی نے پیش نہیں کیا مگر ہمارے سیاسی خیال کی رو بہی معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستانی قومیت کی بنیاد صرف مقصد زندگی کی ہم آہنگی پر نہیں بلکہ یورپ کی طرح ساری زندگی کی ہم رنگی پر ہوگی۔ اس لئے ہر فرقے کو یہ اندیشہ ہے کہ اگر قومیت کی تحریک کامیاب ہوئی تو ہماری تہذیبی خصوصیات مٹا دی جائیں گی اور ہمیں قومی اتحاد کی خاطر اپنی زبان، اپنا لباس، اپنی معاشرت بلکہ شاید اپنا مذہب بھی چھوڑنا پڑے گا۔ اس لئے ہر فرقہ یا تو یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی تہذیب کو قومی تہذیب بنا کر سارے ملک میں پھیلا دے یا پھر سرے سے تحریک قومیت ہی کی مخالفت کرتا ہے۔

لیکن اگر ہم متحدہ قومیت اور قومی تہذیب کے ان تصورات کو جو ہم نے یورپ سے لئے ہیں بغیر کسی تنقید کے بجنسہ اختیار نہ کریں بلکہ ان میں اپنے ملک کے حالات اور محنتوں کے لحاظ سے ترمیم کر لیں، اگر ہماری قومیت میں بنیادی سیاسی اتحاد کے ساتھ ساتھ اختلاف

خیال کی گنجائش ہو اور ہماری قومی تہذیب میں بنیادی کچھتی کے ساتھ ساتھ تنوع باقی رہے تو شاید حالات کچھ اُمید افزا ہو جائے، شاید اس وقت بعض لوگوں کی وہ تعقید خیال جاتی رہے جس کی بنا پر وہ اپنی مخصوص تہذیبی خصوصیات کو قومی خصوصیات سمجھ کر سارے ملک پر عائد کرنا چاہتے ہیں اور بعض کے دل سے اپنی تہذیب کے مٹ جانے کا اندیشہ دور ہو جائے جس کی وجہ سے وہ تحریک قومیت کی مخالفت کرتے ہیں۔

اسی ضمن میں اس سوال پر بھی بحث کرنی ضروری ہے کہ اپنی قومی تہذیب کی تعمیر میں ہم مغرب کے بیش قیمت سرمائے سے جو اُس نے صدیوں کی محنت، تحقیق اور تجربہ کے بعد حاصل کیا ہے کس حد تک فائدہ اٹھا سکتے ہیں، ان میں سے کون سی چیزیں ہمارے لئے مفید ہیں، ہمارے حالات کے مناسب ہیں، ہماری زندگی میں کھپ چکی ہیں یا کھپ سکتی ہیں۔

یورپ کی قومیت کا رتبہ بڑا نقص یہ ہے کہ وہ بین الاقوامیت کے منافی ہے۔ جو فتنے آج کل دنیا میں برپا ہیں ان کا بڑا سبب یہ ہے کہ یورپی قومیت بین الاقوامیت کی تحریک سے، جس پر نوع انسانی کی نجات کا انحصار ہے مکراری ہے۔ مگر ایشیائے، جو عالمگیر مذاہب کا گھر ہے، یہ اُمید ہو سکتی ہے کہ قومیت اور بین الاقوامیت میں ہم آہنگی پیدا کرے اور ایسی قومیت کا نمونہ پیش کرے جو مختلف تہذیبوں میں

مصالحت پر مبنی ہو۔ ہندوستان اس حیثیت سے ایشیا کے ملکوں میں خاص اہمیت رکھتا ہے کہ یہاں دنیا کی سب سے بڑی تہذیبیں پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور اگر اس کثرت میں وحدت پیدا ہو جا تو ہندوستانی قومیت بین الاقوامیت کا ایک چھوٹا سا نمونہ بن سکتی ہے۔

ان امور کو پیش نظر رکھ کر ہمیں ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کے مطالعے کی مدد سے یہ دریافت کرنا ہے کہ ہم میں ایک مستقل، پائدار، مکمل قومی تہذیب کی تعمیر کی کتنی قوت ہے اور اس قوت کو فعل میں لانے کے لئے ہمیں کن کن چیزوں کی ضرورت ہے۔

غرض اس کتاب میں ہمیں ان مسائل پر غور کرنا ہے کہ تہذیب کی بنیادی خصوصیات اور قومیت کی بنیادی شرائط کیا ہیں، قومی تہذیب کی تعمیر کے لئے ملک کے باشندوں میں طبیعت اور مزاج، خیال اور عمل کا کتنا اشتراک ضروری ہے، ہندوستان کی تاریخ نے ہزار ہا سال کے دوران میں ہم پر کئی مشترک عنصر پیدا کیا ہے یا نہیں اور اگر کیا ہے تو اس کی بنیاد پر ایک مشترک قومی زندگی کی تعمیر ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر اس تحقیق کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان میں ایک ایسی روح جماعی موجود ہے جو اس کے باشندوں کو ایک مضبوط سیاسی اتحاد کے رشتے میں مربوط کرنے کے لئے کافی ہے تو مایوسی کی تاریکی میں جو ہمارے دلوں پر چھائی ہوئی ہے روشنی کی جھلک نظر آنے لگے گی اور ہم یہ امید کر سکیں گے

کہ ہندوستان ایک دن مخد ہو کر سباسی اور ذہنی آزادی حاصل کرے گا، آزاد ہندوستان ایشیا کی آزادی میں معاون ہوگا اور آزاد ایشیا یورپ اور امریکا سے تمدن عالم کے اس بوجھ کو ہٹائے گا جو اب دردن سے اس کی مدد کے بغیر اٹھتا نظر نہیں آتا۔

میرے سامنے دو مشکلات ہیں۔ ایک یہ کہ تحقیق کی جواز میں نے اختیار کی ہے بالکل نئی راہ ہے اور اس کو طے کرنے کے لئے جس قدر وسیع تاریخی معلومات اور گہری فلسفیانہ بصیرت کی ضرورت ہے اس سے میں محروم ہوں۔ دوسری یہ کہ موضوع بحث ایسا ہے جس سے لکھنے والے اور پڑھنے والے کے عملی اغراض اور جذبات وابستہ ہیں چنانچہ میرے اور آپ کے لئے اس معروضی انداز کا قیام رکھنا بہت مشکل ہے جو عملی تحقیق کے لئے ضروری ہے اور ہر قدم پر یہ اندیشہ ہے کہ کہیں ہم واقعات سے وہ نتیجہ نکالنے کے بجائے جو حقیقت میں نکلتا ہے زبردستی وہ نتیجہ نکالیں جو ہم چاہتے ہیں۔

پہلی مشکل کے متعلق تو میں اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے لیتا ہوں کہ جب انسان کو حقیقت کی ایک راہ نظر آئے جو اس سے بہتر آدمیوں کو نظر نہیں آتی تو اسے اس پر چلنے کی کوشش کرنی چاہئے خواہ کتنی سہ اٹھو کریں کھانی پڑیں اور کتنی ہی کم مسافت طے ہو بلکہ اگر اس کی کوشش قطعاً ناکام رہے تب بھی کوئی ہرج نہ نہیں اس لئے کہ بعض اوقات ایک رہرو کی ناکامی دوسرے کے لئے سبق آموز اور اس کی کامیابی پیش خیمہ ہوتی ہے۔

دوسری شکل کے بارے میں یہ گزارش ہے کہ میں نے کھتے وقت انتہائی
 کوشش کی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ذاتی تعصبات اور جذبات سے بچ کر
 یہ راوی لکھ کر دوں۔ اگر آپ بھی پڑھتے وقت یہی کوشش کریں تو شاید ہم
 دونوں مل کر جھوٹ کی کشش سے جو کبھی مذہب کا نام لے کر، کبھی حب وطن
 کا ہمیں بدل کر ہمیں اپنی طرف کھینچتی ہے محفوظ رہ سکیں اور اگر سچ کی منزل
 پر نہ پہنچ سکیں تو کم سے کم دور سے اس کی ایک جھلک تو دیکھ لیں۔
 میں اپنا خوشگوار فرض سمجھتا ہوں کہ اس موقع پر ہرگز ایڈیٹرمائیس
 خسرو دکن کی حکومت کا تہ دل سے شکریہ ادا کروں جس کی فیاضانہ مدد سے
 میں جنگ کے چر آشوب زمانے میں قدرے سکون و اطمینان کے ساتھ اس
 کام کو جبرا بھلا انجام دے سکا۔

سید عابد حسین
 جامعہ ہنگو
 نومبر ۱۹۴۶ء

مقدمہ

(۱)

علی کاموں میں سب سے زیادہ وقت طلب کام تعریف خصوصاً مجرّد تصوّرات کی تعریف ہے۔ ایک ایسا کئی تصور قائم کرنا جو بے شمار جزئیات کو اپنے احاطے میں لے لے بڑی وردِ سرری چاہتا ہے۔ سقراط سے جو شخص دالے عاجز آگئے تھے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ہر شخص کو مجرّد تصوّرات مثلاً عدل، شجاعت، عفت، عشق کی تعریف پر مجبور کرنا تھا اور جرح کرتے کرتے ان کا ناک میں دم کر دیتا تھا۔ مگر شکل یہ ہے کہ علی مسائل میں اس کے بغیر کام بھی نہیں چلتا، ہم کئی اور مجرّد الفاظ و نرات استعمال کرتے ہیں مگر ہمارے ذہن میں ان کا کوئی واضح اور مُعین مفہوم نہیں ہوتا، چنانچہ علی بحثوں میں جہاں موضوع بحث کا مفہوم سیرے نزدیک کچھ اور ہوتا ہے اور آپ کے نزدیک کچھ اور بڑی الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے مناسب یہی ہے کہ جن الفاظ پر ساری بحث کا دار و مدار ہوا ان کا مفہوم بحث شروع

ہونے سے پہلے ہی معین کر دیا جائے۔ قوی تہذیب کے سلسلے کی پہلی کڑی تہذیب اور قومیت کی تعریف ہونی چاہئے۔

آئیے ذرا یہ دیکھیں کہ عام طور پر لوگ تہذیب کا مفہوم کیا سمجھتے ہیں۔ اس کے سب سے مشہور معنی ہیں پاکیزہ اور پسندیدہ اخلاق و آداب۔ جس شخص کی طبیعت، چال ڈھال، گفتگو اور برتاؤ میں ایک خاص موزونیت اور دلکشی ہو وہ مہذب کہلاتا ہے۔ ان مادی چیزوں پر بھی تہذیب کا اطلاق ہوتا ہے جو انسان کے حُسن ذوق اور حُسن عمل سے وجود میں آئی ہیں۔ مثلاً ہم مغلوں کی عمارتوں، باغوں اور تصویروں کو مغلیہ تہذیب کے آثار کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کسی قوم کے اجتماعی احوالات اور اصول و قوانین بھی تہذیب کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں جیسے قدیم یونانیوں کا نظام ریاست اور نظام تعلیم یا قدیم رومیوں کا نظام قانون ان قوموں کی تہذیب کے اہم عناصر سمجھے جاتے ہیں۔ بعض اوقات تہذیب کا لفظ اس سے زیادہ مجرد اور وسیع مفہوم میں استعمال ہوتا ہے یعنی زندگی کا مکمل نصب العین جو کسی قوم کے سامنے ہو، ان معیاروں کا ہم آہنگ تصور جن پر وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی کو پرکھتی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مغرب کی تہذیب کی بنا مائٹ پر ہے اور مشرقی تہذیب کی روحانیت پر تو تہذیب کا یہی مفہوم

ہمارے پیش نظر ہوتا ہے۔

آگے چل کر ظاہر ہوگا کہ یہ چاروں معنی ایک ہی چیز کے مختلف پہلوؤں اور مختلف اقسام وجود کو ظاہر کرتے ہیں اور تہذیب کی جامع تعریف کو ان سب پر حاوی ہونا چاہئے۔

یہاں مختلف اقسام وجود کا فقرہ تشریح چاہتا ہے۔ وجود کی دو قسموں سے یعنی مادی وجود اور نفسی وجود سے ہم واقف ہیں۔ میرا جسم جو خارج میں موجود ہے، جسے میں خود اور دوسرے جو اس ظاہری سے محسوس کرتے ہیں، مادی وجود رکھتا ہے۔ میرے خیالات اور جذبات جن کا صرف میں بلا واسطہ ادراک کر سکتا ہوں نفسی وجود رکھتے ہیں۔ مگر ان دو کے علاوہ فلسفیوں کے نزدیک وجود کی اور بھی قسمیں ہیں جن کا ہمیں اس وقت تک شعور نہیں ہوتا جب تک ہمیں اُن کی طریت خاص طور پر توجہ نہ دلائی جائے۔ وہ خیالات، معتقدات اور اصول جو صرف ایک فرد کے نفس تک محدود نہ ہوں بلکہ بہت سے افراد میں مشترک ہوں اور ایک پودے سے دوسری پودے کو مستقل ہونے رہیں، بعض فلسفیوں کے خیال میں محض عارضی موضوعی وجود نہیں، بلکہ ایک مستقل معروضی وجود رکھتے ہیں جیسے تہذیب، قانون ریاست (مجرد معنی میں) انکھوں نے اس قسم کے وجود کا نام معروضی ذہنی وجود رکھا ہے۔ چوتھی قسم میں تکمیل کے

وہ مثالی نمونے یا معیار داخل ہیں جن پر ہم ہر چیز اور ہر فعل کو زندگی کے ہر اصول کو بلکہ پوری زندگی کو پرکھتے ہیں اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرتے ہیں۔ یہ اقدار اعلیٰ مثلاً حق، احسن وغیرہ افلاطون کی اصطلاح میں اعیان کہلاتے ہیں اور اس کے قول کے مطابق اپنا ایک مخصوص وجود رکھتے ہیں جو وجود عینی کہلاتا ہے۔ پانچویں قسم وجود مطلق کی ہے جو ہر قسم کے تعینات سے بری ہے یہ فلسفیوں کے ہاں خدا کے وجود کا تصور ہے۔ ان میں سے چوتھی قسم یعنی وجود عینی پر اور ان اقدار پر جن کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے۔ ہمیں ذرا تفصیل سے نظر ڈالنی چاہئے۔ کیونکہ اس سے تہذیب کی تعریف میں مدد لی جائے گی۔

ما بعد الطبیعیات کے مختلف نظریات میں اختلاف کی بنا حقیقت میں وجود ہی کا مسئلہ ہے۔ بعض فلسفی صرف مادے کے وجود کے قائل ہیں اور دنیا کی سب چیزوں کو مادے ہی کی شکلیں قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس بعض صرف ایک غیر مادی جوہر کو مانتے ہیں جسے وہ روح یا نفس کہتے ہیں۔ پھر بھی عام طور پر سب کے ہاں ان پانچوں شئوں وجود کا تصور موجود ہے خواہ وہ انہیں مختلف اقسام وجود تسلیم کریں یا نہ کریں۔ چنانچہ اسے اجتماعی اخلاقی اعیان

کے وجود کو جو محض داخلی نہیں بلکہ معروضی اشیا کی طرح پامدار
ہیں۔ یعنی اقدار اعلیٰ کو کسی نہ کسی شکل میں سبھی فلسفی مانتے
ہیں۔ افلاطون کے نزدیک قدر اعلیٰ عین خیر ہے۔ جو اور
اعیان کے ساتھ عالم مثال میں اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔
زمانہ جدید کے اخلاقیوں کے نزدیک اقدار اعلیٰ خارجی تہا خلیت
سے وجود نہیں رکھتے بلکہ تکمیل کے مثالی تصورات یا پیمانے
میں جن کو ہم ہر چیز کی قدر و قیمت کا معیار اور ہر عمل کا آخری
مقصد قرار دیتے ہیں۔ یونانی عوام تین اقدار اعلیٰ کے قائل تھے
حق، حسن اور خیر۔ اکثر فلسفی مذہبی اور سماجی قدروں یعنی ہستی
مطلق کی معرفت اور بنی نوع کی محبت کو سب سے بڑا قدر مانتے
ہیں۔ آج کل جاتی اقتصادی قدر یعنی بقائے نفس اور راحت
اور جرمی میں سیاسی قدر یعنی طاقت کی صحیح تقسیم اور صحیح استعمال
کو بھی مستقل اقدار تسلیم کیا جاتا ہے۔

ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے کہ اقدار کی
حقیقی نوعیت کیا ہے، وہ کون کون سی ہیں اور ان میں تقدیم
و تاخیر کی کیا ترتیب ہے۔ بلکہ صرف اس بات کی طرف توجہ
دلاتا چاہتے ہیں کہ اشیا اور اعمال کی قدر و قیمت کے ایسے
معیاروں کو کسی نہ کسی شکل میں سبھی لوگ مانتے ہیں۔ سب کے
نزدیک ہر اخلاقی تخمین کی بنیاد اور ہر اخلاقی عمل کا مقصد

انہیں اعلیٰ قدروں میں سے کوئی نہ کوئی قدر ہوتی ہے۔
اب اگر ہم تہذیب کے اُن چاروں مفہموں پر نظر
ڈالیں جن کا ذکر اس مقدمے کے شروع میں ہے تو یہ معلوم
ہوگا کہ تہذیب کے تصور کو اقدار کے تصور سے بہت گہرا
تعلق ہے۔ تہذیب کا سب سے وسیع اور برتر مفہوم ان
الفاظ میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ ”اقدار کا شعور جو ایک انسانی
جماعت رکھتی ہے اور جس کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل
کرنا چاہتی ہے۔“ ظاہر ہے کہ ان اقدار کے شعور میں تناقض
اور تضاد نہیں بلکہ اتحاد اور ہم آہنگی ہونا چاہئے ورنہ وہ
زندگی کے لئے شمع راہ کا کام نہیں دے سکتا۔ یہ مفہوم جو اوپر
بیان کیا گیا تہذیب کے عینی پہلو کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کے
بعد وہ اجتماعی ادارات اور نظامات (ریاست، معاشرہ،
آرٹ، علم) جو مستقل نتائج ہیں حصول اقدار کی کوشش کے،
تہذیب کے معروضی ذہنی پہلو قرار پائیں گے۔ پھر افراد کے
اخلاق و آداب، ان کے نفس کی وہ صفات جن میں اقدار کی
روح موجود ہے۔ اور جن کے اظہار میں کسی نہ کسی قدر کی
جھلک نظر آتی ہے۔ تہذیب کا موضوعی نفسی پہلو کہلائیں گے
اور وہ اشیا جن میں انسان اقدار کی تخلیق کرتا ہے (مثلاً خوشنما
تصویر، خوبصورت عمارت) اس کا مادی پہلو کہلائیں گے۔

اس تہذیب کے بعد ہمارے لئے تہذیب کی تعریف کرنا
مقابلہ آسان ہو گیا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ”تہذیب نام
ہے اقدار کے ہم آہنگ شعور کا جو ایک انسانی جماعت رکھتی
ہے جسے وہ اپنے اجتماعی ادارات میں ایک معروضی شکل دیتی
ہے، جسے افراد اپنے جذبات و رجحانات، اپنے سبھاؤ اور برتاؤ
میں اور ان اثرات کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں جو وہ مادی
اشیا پر ڈالتے ہیں۔“ یہ تعریف سقراط کی جرح کی تاب لاسکے
یا نہ لاسکے لیکن اس سے ہمیں ایک ایسا جامع تصور ہاتھ آجاتا
ہے جس میں تہذیب کے کل مروجہ معنی شامل ہیں۔ اس تصور کو
زیادہ واضح کرنے کے لئے یہ مناسب ہوگا کہ ہم اسے دو اور
تصورات سے جو اس سے ملتے جلتے ہیں ممیز کر دیں۔ یعنی مذہب
اور تمدن سے۔

مذہب ایک معنی میں توکل تہذیب پر حاوی ہے اور
ایک معنی میں معنی اس کا ایک جز۔ جہان مذہب سے مراد روح
مذہب ہو یعنی وہ واردات جو ہم پر حیات و کائنات کی
حقیقت اور اس کے مقصد کو منکشف کرتی ہے اور اسی مقصد
کے اعتبار سے اقدار کو سند قبول بخشی ہے وہاں مذہب
تہذیب کا حقیقی جوہر ہے اور ساری تہذیب اسی کا ظہور
لیکن جہاں مذہب اس مہیئت معروضی کے معنی میں آئے جس

میں یہ واردات حقیقت مشخص ہوتی ہے تو مذہب تہذیب کا
محض ایک جز ہے خواہ کتنا ہی اہم چیز کیوں نہ ہو۔ مثلاً مذہب
عیسوی کی روح عہد وسطیٰ میں کل یورپی تہذیب کی روح و
رواں تھی۔ مگر اس کی ہیئت معروضی یعنی رومی کلیسا اس تہذیب
کا محض ایک جز تھا اگرچہ اتنا اہم جز کہ پوری تہذیب پر چھایا
ہوا تھا۔ پہلے معنی کے لحاظ سے مذہب اور تہذیب میں کبھی نزاع
نہیں ہو سکتی لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے مذہب اور
دوسرے شعبہ ہائے تہذیب میں شدید کشمکش کا ہونا ممکن ہے
جیسے عہد وسطیٰ میں کلیسا اور ریاست، مذہب اور علم میں تھی
جتنا رسمی مذہب روح مذہب سے اور دوسرے شعبہ ہائے
تہذیب روح تہذیب سے خالی ہوتے ہیں اسی نسبت سے
پیکش کش زیادہ شدید ہوتی ہے۔

مذہب سے بھی زیادہ تمدن کا تصور تہذیب کے تصور
سے ملتا جلتا ہے بلکہ اکثر تمدن اور تہذیب بالکل ہم معنی سمجھے
جاتے ہیں۔ تمدن کے مفہوم کو یہ وسعت اہل یورپ نے حال
میں دی ہے اور اس میں ان کے مخصوص تصور زندگی کی
جھلک نظر آتی ہے۔ دراصل تمدن تہذیب کے ارتقائی ایک
خاص منزل ہے۔ اگر آپ تہذیب کی اس تعریف پر جو ہم اوپر
کر چکے ہیں نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ مادی اشیا میں اقدار کی

تخلیق محرکنا بھی تہذیب کا ایک بنیادی کام ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ تہذیب کی تکمیل کے لئے مادی وسائل کی بھی ضرورت ہے۔ ابتدا میں مادی ترقی کی وہ منزل جس میں انسان بڑی تعداد میں ایک جگہ بسنے یعنی شہر آباد کرنے لگے تمدن کہلاتی۔ چوں کہ شہری زندگی کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہاں راحت و آرام کے مادی وسائل موجود ہوتے ہیں جن کے بغیر تہذیب ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اس لئے رفتہ رفتہ تمدن تہذیب کے مادی پہلو کی ایک ترقی یافتہ حالت کا نام ہو گیا۔ کبھی کبھی خود ان مادی وسائل کو بھی جو ایک اونچے درجے کی تہذیب کے لئے ضروری ہیں تمدن کہہ دیتے ہیں۔ لیکن مادی اشیا تہذیب کی معاون اسی صورت میں ہو سکتی ہیں جب وہ کسی قدر کی حامل یا کسی قدر کے حصول کا ذریعہ ہوں۔ اگر وہ اقدار سے خالی یا اقدار کی منافی ہوں تو تہذیب کی ترقی میں سنگ راہ ثابت ہوں گی۔ چنانچہ تمدن ہمیشہ تہذیب کا حلیف نہیں بلکہ کبھی کبھی اس کا حریف بھی ثابت ہوتا ہے۔ اگر تمدنی زندگی کے تکلفات قوموں کو مذہب اور اخلاق سے بے پردا کر دیں یا انہیں اتنا آرام طلب بنادیں کہ وہ اپنی حفاظت کے قابل نہ رہیں تو گویا ان کا تمدن براہ راست تہذیب کا مخالف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تاریخ میں ایسی مثالیں بھی دیکھتے ہیں

کہ تہذیب کو نئی زندگی بخشنے کے لئے ایک کھوکھلے اور فرسودہ تمدن کو مٹانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

(۲)

تہذیب کے متعلق جو بحث ہم نے کی ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تہذیب کی حامل ایک انسانی جماعت ہوا کرتی ہے جسے معاشرہ یا سماج کہتے ہیں۔ اس معاشرے یا سماج میں اگر تہذیبی وحدت کے ساتھ سیاسی وحدت بھی پائی جائے تو اُسے آج کل کی اصطلاح میں قوم کہتے ہیں۔ تہذیب کی تعریف کرنے کے بعد اب ہمیں قوم کا بھی ایک واضح تصور اپنے ذہن میں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

سیاسی قومیت کا تصور یونیا میں ہمیشہ سے موجود ہے لیکن جدید یورپ میں اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ پہلے انسانی جماعت کو رشتہ اتحاد میں مربوط کرنے والی قوتوں میں مذہب، نسل اور تہذیب کے ساتھ ساتھ ریاست کا بھی شمار تھا۔ لیکن جب سے یورپ میں مذہب کا اثر لوگوں کے دلوں سے کم ہوا اور کلیسا کی قوت گھٹی، ریاست اجتماعی زندگی کا اصل مرکز بن گئی اور احساس قومیت یعنی ایک ہی ریاست کے شہری ہونے کا احساس سب سے بڑا رابطہ اتحاد سمجھا جانے لگا۔

عام طور پر لوگوں کے ذہن میں قومیت کا تصور یہی ہے کہ انسانوں کی وہ جماعت جو ایک ہی ریاست میں ایک خاص سیاسی نظام کے ماتحت رہتی ہے قوم کہلاتی ہے۔ لیکن یہ تعریف ناکافی ہے۔ اگر اتفاق سے یا حکمران قوت کے جبر سے انسانوں کے مختلف گروہ ایک ہی ریاست کے ماتحت آ گئے ہیں تو انہیں ایک قوم کہنا صحیح نہیں۔ قوم کا اطلاق اس جماعت پر ہوگا جو اپنی خوشی سے ایک خاص سیاسی دستور قبول کر کے ایک ریاست بناتی ہے۔ حقیقت میں قومیت کا موجودہ تصور پیدا ہی اس وقت سے ہوا ہے جب سے ریاست کے قیام کے لئے عام لوگوں کی مرضی کسی نہ کسی شکل میں ضروری سمجھی گئی۔ البتہ پہلے ریاست کا تعلق صرف سیاسی نظام سے سمجھا جاتا تھا۔ پچھلے سو سال سے یہ خیال، جو دنیا کی تاریخ میں بنیا نہیں ہے، رواج پا رہا ہے کہ ایک منصفانہ معاشی نظام کو قائم کرنا اور چلانا بھی ریاست کا کام ہے۔ اس کا اثر قومیت کے تصور پر بھی پڑے گا اور غالباً اب ایک قوم بننے کے لئے ایک خاص سیاسی نظام کے علاوہ ایک خاص معاشی نظام خوشی سے قبول کرنے کی شرط سب سے اہم سمجھی جائے گی۔ غرض اصل قومیت انسانوں کی ایک جماعت کا اپنی مرضی سے ایک سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کرنا اور ایک ریاست میں رہنا ہے باقی

سب باتیں جو قوموں میں پائی جاتی ہیں وہ شرائط سابقہ ہیں جو قومیت کی راہ کو ہموار کرتی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ شرائط سابقہ یعنی وہ چیزیں جو انسانوں کی ایک جماعت کو قومیت کے رشتے میں مربوط کرنے کے لئے پہلے سے ہونی ضروری ہیں کون کون سی ہیں۔

یورپ والوں کے ہاں قومیت کی تعمیر کی معیار ہی شرائط سابقہ تو یہ ہیں کہ ایک ہی نسل اور مذہب کی جماعت ہو، ایک ہی جغرافیائی علاقے میں رہتی ہو، مشترک تہذیب اور زبان رکھتی ہو اور مشترک تاریخ کی حامل ہو یعنی اس کے افراد صدیوں تک دنیا کے واقعات سے یکساں متاثر ہوئے ہوں اور ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہے ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر کسی جماعت میں یہ سب باتیں موجود ہوں تو وہ ہنہایت آسانی سے ایک ہی سیاسی اور معاشی نظام کے تحت میں آ سکتی ہے یعنی ایک قوم بن سکتی ہے اور اس کی یہ قومیت بہت مضبوط اور پائیدار ہوگی۔ لیکن موجودہ دنیا پر اور خود یورپ پر جو قومیت کا گھر ہے، نظر ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ کل شرائط کو کوئی ایک قوم بھی پورا نہیں کرتی۔ علم الانسان کی جدید ترین تحقیقات سے ثابت ہو گیا ہے کہ دنیا کے ہر حصے میں خصوصاً یورپ میں نسلوں کا اس قدر خلط ملط ہوا ہے کہ اگر کوئی قوم

یہ دعوے کرے کہ اس کے کل افراد کسی مشترک قدیم نسل سے ہیں۔ اور ان میں کبھی کسی دوسری نسل کا میل نہیں ہوا تو اسے محض ایک افسانہ سمجھنا چاہئے۔ اب رہا مذہب تو ظاہر ہے کہ ہر قوم میں ایک خدا کے ماننے والے، وحدتِ وجود کے قائل، نہ ہری ملاوری کبھی موجود ہیں۔ اگر ایک طرف وہ لوگ ہیں جو مذہب کو شرطِ انسانیت سمجھتے ہیں تو دوسری طرف وہ ہیں جو اسے انسانیت کے منافی جانتے ہیں۔ غرض چند چھوٹی چھوٹی قوموں کو چھوڑ کر اشتراکِ مذہب کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ البتہ ایک ہی جغرافیائی علاقے میں رہنا، ایک ہی تہذیب اور زبان رکھنا اور ایک مشترک تاریخ کا مالک ہونا وہ خصوصیات ہیں جو اکثر قوموں میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ایک قوم کئی زبانیں بولتی ہے مثلاً سوئٹان، یا کنیڈا میں اور ایسی بھی کہ انسانوں کے گروہ جو ہر لحاظ سے مختلف تھے محض ایک جگہ رہنے ایک زبان بولنے اور ایک تہذیب رکھنے کی وجہ سے بغیر ایک مشترک تاریخ کے متحورے ہی دنوں میں ایک متحدہ سیاسی اور معاشی نظام بنانے کے قابل ہو گئے یعنی ایک قوم بن گئے۔ مثلاً ریاستہائے متحدہ امریکا کے لوگ۔ غرض جن خصوصیات کی بنا پر قومیں واقعی بنی ہیں انہیں مد نظر رکھا جائے تو صرف جغرافیائی وحدت اور عام تہذیبی وحدت کو تو قومیت کی لازمی

شرائط کہہ سکتے ہیں۔ باقی مذہب، نسل، زبان اور تاریخ کا اشتراک اگرچہ سیاسی اتحاد کی نہایت اہم شرائط ہیں لیکن لازمی شرائط نہیں۔ پھر تہذیب کے معاملے میں بھی کامل و مدت محض ایک نصب العین ہے جسے مختلف قوموں نے مختلف حد تک حاصل کیا ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ جو لوگ ایک ایسے علاقے میں رہتے ہیں جسے قدرتی حدود نے دوسرے علاقوں سے الگ کر کے ایک مستقل جغرافی واحدہ بالک بنا دیا ہے وہ اور جن کی عام تہذیب میں کم و بیش اشتراک پایا جاتا ہے وہ اس کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ایک خاص سیاسی اور معاشی نظام کو اختیار کر کے ایک ریاست بنالیں اور ایک قوم بن جائیں۔ اب اس کے بعد زبان، نسل، مذہب، تاریخ کا جتنا زیادہ اشتراک ہو اتنی ہی قومیت کی بنیاد زیادہ مضبوط ہوگی۔ بعض صورتوں میں یہ اشتراک آگے چل کر خود بخود پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً مشترک تاریخ تو بنتی ہی اس طرح سے ہے کہ لوگ بعض مشترک مقاصد کے تحت میں ایک عرصہ دراز تک ایک دوسرے کے رنج و راحت میں شریک رہیں مثلاً امریکی قوم جس وقت بنی تھی اس وقت تک اس کا کوئی مشترک ماضی نہ تھا مگر اب وہ تقریباً دو سو سال کی مشترک تاریخ رکھتی

ہے۔ یہی حال زبان کا ہے۔ برطانوی قوم اور جرمن قوم کے لوگ مختلف زبانیں بولتے تھے۔ چند صدیوں کے اندر انگو سیکسن، لاطینی اور دوسرے عناصر کے میل جول سے ان کی قومی زبانیں انگریزی اور جرمن وجود میں آئیں۔ بعض اوقات یہ مشترک عناصر زبردستی پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے مثلاً سولھویں اور سترھویں صدی میں یورپ کی مذہبی جنگوں کے زمانے میں مختلف ملکوں کے حکمران یہ چاہتے تھے کہ اپنی کل رعایا کو ایک ہی مذہب کی پیروی پر مجبور کریں۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ اس طرح کی کوشش شاذ و نادر کامیاب ہوتی ہے اور عموماً اس کے نتائج ہلکے ہوتے ہیں۔

(۳)

آئیے اب ہندوستان کی حالت پر نظر ڈال کر یہ دیکھیں کہ جو شرائط قومیت کی تعمیر کے لئے ناگزیر ہیں اور جو اُسے مضبوط کرنے کے لئے ضروری ہیں، ان میں سے کون سی اس وقت موجود ہیں اور کون سی آئندہ پیدا ہو سکتی ہیں۔ ایک قوم یا ریاست کی تعمیر کی پہلی لازمی شرط یعنی جغرافی وحدت ہندوستان میں اس حد تک موجود ہے کہ اس سے زیادہ شاید ہی دنیا کے کسی ملک میں ہو۔ اگر آپ ہندوستان کے نقشے پر نظر ڈال کر دیکھیں کہ کس طرح اس پانچ کونے کے

خطے کو نین طرف سے اونچے پر بت نے اور دو طرف سے گہرے سمندر نے اپنے آغوش میں لے کر دنیا کے دوسرے حصّوں سے الگ کر دیا ہے اور خود اس کے اندر وسطی علاقے کی نیچی پہاڑیوں کے سوا مختلف حصّوں کے درمیان کوئی روک نہیں تو آپ بے اختیار کہہ اٹھیں گے کہ قدرت نے اسے واحد ملک بنایا ہے تاکہ اس کے اندر ایک ایسی قوم رہ سکے جو ایک دل ہو کر زندگی کی مشکلوں کا مقابلہ کرے اور مقصد کائنات کے اس حصّے کو پورا کرنے کی کوشش کرے جو اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ پھر اقتصادی جغرافیہ جانتے والے ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ اس ملک میں وہ سب قدرتی وسائل موجود ہیں جو سچی خوش حالی اور سچی تہذیب کے لئے درکار ہیں اور اگر اسے پوری آزادی نصیب ہو تو خواہ وہ دوسرے ملکوں کو اپنے معاشی اقتدار کے تحت میں نہ لاسکے مگر خود کسی کا محتاج نہیں رہے گا بلکہ اپنی سبب ضرورتوں کو اپنے آپ پورا کر سکے گا۔ زراعت کے لئے کافی زمین، صنعت کے لئے کچا مال کوئلہ، لوہا، نقل و حمل کے لئے اندرون ملک میں آسان راستے اور سمندر کا وسیع ساحل غرض ہل چہیز میں جو ایک مکمل معاشی نظام کے لئے ضروری ہیں اور جن کے حاصل کرنے کے لئے بہت سے ملکوں کو لڑائیاں لڑنی پڑی ہیں تہذیب وستان

میں قدرت کی دی ہوئی موجود ہیں۔

جہاں جغرافی اور معاشی وحدت اس حد تک ہو وہاں یہ توقع کرنا بے جا نہیں کہ عام تہذیبی وحدت بھی کسی نہ کسی حد تک ضرور ہوگی۔ اسی لئے کہ تہذیب کی تشکیل میں طبعی اور معاشی عناصر کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کا مطالعہ اور موجودہ حالات کا مشاہدہ کرتے ہیں تو واقعی یہ نظر آتا ہے کہ طرح طرح کے اختلافات کے باوجود اہل ہند کے خیال، احساس اور زندگی میں ایک گہری وحدت موجود ہے جو ترقی کے دور میں زیادہ اور تنزل کے دور میں کم ہوتی رہتی ہے مگر مٹنے کبھی نہیں پاتی۔ بارہا ایسا ہوا کہ انتشار کی قوتوں نے اس وحدت کو برباد کرنے کی کوشش کی لیکن ہر مرتبہ ہندوستان کی روح اتحاد بننے کے بعد دوبارہ ابھر آئی اور اس نے نئے سرے سے ایک ہم آہنگ تہذیب کی بنیاد ڈالی۔ چنانچہ آج بھی یہ روح مخالفت قوتوں کے رخ میں اُسی شان سے موجود ہے۔ اگر ہم اتحاد کی اس نیم شعوری اُنگ کو اچھی طرح پہچان لیں اور اسے اپنی شعوری کوششوں سے مدد دیں تو تھوڑے ہی دنوں میں ہماری تہذیبی زندگی کی ایک نئی ترکیب عمل میں آسکتی ہے جس میں ہر جماعت کی اپنی

خصوصیات بھی باقی رہیں گی اور ایک مشترک عنصر ایسا بھی ہوگا جو کل ہندوستانیوں میں ایک مضبوط رشتہ اتحاد کا کام دے گا۔ یہ پوری کتاب جو آپ ملاحظہ فرمائیں گے اسی دعوے کو ثابت کرنے کے لئے لکھی گئی ہے کہ ہندوستان میں تہذیبی وحدت بہت کچھ بالفعل اور اس سے زیادہ بالقوۃ موجود ہے جسے ہم مناسب تدبیروں سے قوت سے فعل میں لاسکتے ہیں۔ تہذیبی وحدت کی ایک بڑی علامت مشترک زبان سمجھی جاتی ہے۔ ہمارے ملک میں بھی مختلف زبانوں کے صدیوں کے میل جول سے ایک مشترک زبان پیدا ہوئی جسے ہندوستانی کہتے ہیں۔ یہ زبان ملک کے بعض حصوں میں تو مادری زبان کی حیثیت رکھتی ہے، بہت سے حصوں میں مقامی زبانوں کے پہلو پہ پہلو بولی جاتی ہے۔ اور تھوڑی سی کوشش سے پورے ملک میں اس سرے سے اس سرے تک پھیل سکتی ہے۔ مشترک زبان کے مسئلے میں تین باتیں قابل غور ہیں اور ان کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے بڑی پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں ایک تو اس زبان کی حدود اور ذخیرہ الفاظ کا تعین، دوسرے رسم الخط کا فیصلہ، تیسرے قومی زبان اور مقامی زبانوں کا تعلق۔ ہم اس کتاب میں سب امور پر مفصل بحث کر کے یہ ثابت کریں گے کہ اگر ہم اس مسئلے کو حل

کرنے کا پکا ارادہ کر لیں تو اس کی راہ آسانی سے نکل سکتی ہے۔
 جغرافی، معاشی اور تہذیبی وحدت کے علاوہ جن کو ہم
 نے متحدہ قومیت کی بنیاد پر شرائط قرار دیا تھا مشترک تاریخ
 بھی ایک بہت بڑی قوت ہے جو ہندوستانیوں کو ایک دوسرے
 سے وابستہ کرتی ہے۔ اس وقت جتنی جماعتیں موجود ہیں ان
 میں سے اکثر ہزار ہا سال سے پہلو بہ پہلو زندگی بسر کر رہی ہیں
 اور ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں شریک رہی ہیں۔ سب
 کے بعد آنے والوں یعنی مسلمانوں نے بھی جب سندھ میں
 قدم رکھا تھا اُسے بارہ سو سال سے زیادہ ہوئے اور جب
 دہلی میں اپنی مستقل سلطنت قائم کی اُسے ساڑھے سات
 سو سال کے قریب ہوئے۔ اگرچہ مختلف جماعتوں کے اغراض
 و منافع میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے پھر بھی تاریخ کے بڑے
 بڑے واقعات اور عالم طبیعی کے بڑے بڑے حادثات نے
 سب کو یکساں متاثر کیا ہے خصوصاً پچھلے دو سو سال سے
 سب ہندوستانیوں کی قسمت سیاسی اور معاشی محکومی کی
 ایک ہی زنجیر میں جکڑ دی ہوئی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ
 جنگ کے زمانے میں بھی ٹھوڑے دن مشترک خطرے کا
 مقابلہ کرنے کی وجہ سے ان قوموں میں باہم ہمدردی اور
 دوستی ہو جاتی ہے جو ایک دوسرے سے ہزار ہا میل کے

فاصلے پر رہتی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ ایک ہی ملک کے رہنے والوں میں جو دو سو سال سے اپنی دولت اور خوش حالی، اپنی عزت اور آزادی، اپنے تہذیب اور تمدن کو مغربی سامراج کے ہاتھوں بٹھتے ہوئے دیکھ رہے ہیں جگانگی اور یک جہتی کا احساس نہ پیدا ہو۔ یہ احساس ہمارے دلوں میں ہے اور بہت گہرا ہے۔ یقین ہے کہ آنے والے زمانے میں، جب سارے ملک کو اس سے کہیں زیادہ سخت نصیبتوں کا مقابلہ کرنا پڑے گا، یہ نقش اور زیادہ گہرا ہوتا جائے گا۔

ہندوستانی زندگی کی مشترک بنیادوں پر غور کرنے کے بعد اب ان عناصر پر بھی نظر ڈالنی چاہئے جو ہمارے ملک کی مختلف جماعتوں میں بنائے تفریق سمجھے جاتے ہیں یعنی نسل اور مذہب۔

انسانی معاشرت کے ارتقا کی ابتدائی منزلوں میں نسل کو بہت بڑی اہمیت حاصل تھی۔ نسل ہی کا تعلق انسانوں کو ایک رشتہ اتحاد میں مربوط کرتا تھا اور اسی پر تہذیبی وحدت کی بنیاد تھی۔ لیکن ایک طرف تو تاریخی قوتوں نے نسلوں کو اس قدر غلط ملط کر دیا کہ ان میں امتیاز کرنا مشکل ہو گیا۔ دوسری طرف ذہن انسانی ہمہ جہت کے مدارج سے گزر کر اخلاقی قدروں کے اشتراک کو گوشت اور خون کے رشتے سے

زیادہ اہم سمجھنے لگا۔ پھر بھی تہذیبی بستی کے قیام میں جب انسانوں کے دل سے ان قدروں کا احساس کم ہو جاتا ہے وہ دوبارہ نسل کے بت کو پوچھنے لگتے ہیں اور نسلوں کی بنیاد پر اپنے الگ الگ جھگڑے بنالیتے ہیں۔ جب تاریخی واقعات ان کو یاد دلاتے ہیں کہ خالص نسلوں کا کہیں وجود نہیں تو وہ اپنی نسلوں کو خالص ثابت کرنے کے لئے افسانے گھڑ لیتے ہیں۔ ہندوستان بھی کچھ مدت سے اسی حالت میں گرفتار ہے۔ ہندوؤں نے تاریخی حقیقت کے خلاف ذالوں کو نسلوں کا مترادف قرار دیا ہے، ہر ذات بے شمار ذیلی ذالوں میں تقسیم ہو گئی ہے اور ہر ذیلی ذات اپنے آپ کو ایک علیحدہ نسل سمجھتی ہے۔ خود مسلمانوں میں بھی، جن کا مذہب دراصل ذات اور نسل کے خلاف ایک جہاد تھا، بڑی حد تک اس قسم کی قبائلی جھگڑے پیدا ہو گئی ہے۔ مثال کے طور پر کہ نسلوں کے امتیازات پر نظر ڈالئے تو آپ یہ دیکھیں گے کہ کچھ دن پہلے تک جہاں چتر ویدی یا سری واسو، آئر یا آئنگر، بوس یا گوش، قریشی یا انصاری کا سوال اٹھ کھڑا ہوا پھر قوم یا وطن، طبقے یا پارٹی، یہاں تک کہ مذہب کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا اور ہزاروں سال پہلے کی قبائلی روح بیدار ہو کر ذہنوں پر چھا جاتی ہیں۔ یہ من گھڑت نسلی اختلافات ہر قسم کے تہذیبی اور سیاسی اتحاد میں سنگ راہ

ہیں اور اس ظلم کو توڑے بغیر ہمارے ملک میں پائدار قومیت کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ خوشی کی بات ہے کہ ہماری قریب قریب سب سیاسی اور مذہبی تحریکیں اس قبائلی عصبیت کو مٹانے کی کوشش کر رہی ہیں اور ایک حد تک کامیاب ہو رہی ایسی مثالیں موجود ہیں اور روز بروز بڑھتی جاتی ہیں کہ سیاسی یا مذہبی اتحاد کا رشتہ اس قبائلی روح سے قوی تر ثابت ہوتا ہے اور امید ہے کہ اگر قومی اتحاد کا دھارا پورے زور سے بہنے لگا تو یہ چھوٹے چھوٹے مجنور اس کے اندر غائب ہو جائیں گے۔

نسل کے ساتھ ساتھ مذہب بھی اس معاملے میں بدنام ہے کہ اس کی وجہ سے ہندوستان مختلف فرقوں میں بٹ گیا ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ملک کی آزادی اور عام ترقی کی کوشش نہیں کر سکتے۔ خصوصاً ہمارے دو بڑے مذاہب ہندو و دھرم اور اسلام کا اختلاف اس کا ملزم ٹھہرایا جاتا ہے کہ وہ ہندوستان کے سیاسی اتحاد کی راہ میں حائل ہے۔ بہت سے قوم پرست دینی زبان سے اور کمیونسٹ کھلم کھلا کہتے ہیں کہ ہندوستان میں سیاسی یا معاشی انقلاب کے لئے مذاہب کا فرق دور کرنا ضروری ہے۔ قوم پرست عموماً اس کا علاج ایک متحدہ مذہب تجویز

کرتے ہیں جو سب مذہبوں کے بہترین عناصر سے مرکب ہوا اور
 کیونٹ سرے سے مذہب کو مٹا دینے کے حامی ہیں۔ ہم
 اس کتاب میں اس مسئلے کے ہر پہلو پر بحث کر کے یہ دکھائیں
 گے کہ حقیقت میں خالص مذہبی احساس ہمارے درمیان اختلاف
 کا باعث نہیں بلکہ دوسرے احساسات جو مذہب کے ساتھ
 خلط ملط ہو گئے ہیں اور دوسرے اغراض جو مذہب کے نام
 سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جہاں تک روح مذہب کا تعلق ہے
 تمام اختلافات کے باوجود ہندوستانیوں کے مذہبی احساس
 میں ایک گہری ہم آہنگی موجود ہے۔ ہندو مسلمان دونوں
 مذہب کو تہذیب کی بنیاد اور زندگی کا مرکز سمجھتے ہیں۔
 دونوں کے نزدیک مذہب کئی اصل، وہ روحانی واردات
 ہے جو انسان کو بلا واسطہ حقیقت مطلق کی معرفت بخشتی ہے۔
 اور دونوں کے اہل باطن نے اس واردات کی جو تعبیر و
 تفسیر کی ہے اس میں بہت سے مشابہت کے پہلو نظر آتے ہیں
 اب رہا شوقی یا معروہی مذہب تو اس میں شک نہیں کہ
 ہندوؤں اور مسلمانوں کے ذاتی عقیدے اور شریعت
 رسوم و عبادات میں بنیادی فرق ہے جس کی وجہ سے اختلافات
 پیدا ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن ہندوستان کی روح پر
 ابتدا سے اہل باطن کی وسعت مشرب کا اتنا گہرا اثر ہے کہ

اس کی ساری تاریخ میں حقیقی معنی میں مذہبی جنگیں کہیں نظر نہیں آتیں۔ چنانچہ تاریخ کے پچھلے ہزارہ سالہ دور میں ہندو عارفوں اور مسلمان صوفیوں نے نہ صرف باہمی رواداری بلکہ روحانی ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کر دی تھی جس نے انھیں ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ کچھ مدت کے سابقہ کے بعد ہندو مسلمان ایک دوسرے کے مذہبی احساسات کی قدر کرنے لگے، ایک دوسرے کے مذہب کے ان عناصر سے جو ان کے قلوب کو اپنی طرف کھینچتے تھے متاثر ہوئے یہاں تک کہ بعض بزرگوں نے جن کی روحانی وسعت مشرب نظری اور منطقی تضاد سے بالاتر تھی دونوں مذاہب کے بعض بعض عقائد کو ملا کر نئے فرقوں کی بنا ڈالی۔ مثلاً گجیر پنٹھی یا قدیم نانک پنٹھی۔ یہ فرقے مذاہب کی حیثیت سے زیادہ کامیاب نہیں ہوئے لیکن انھوں نے ہندو مسلمانوں کے دلوں میں باہمی رواداری پیدا کرنے میں مدد دی۔ مذہبی مصالحت کی یہ فضا ملک کے اکثر حصوں میں پچھلی صدی کے آخر تک قائم تھی۔ موجودہ صدی میں بعض محرکات سے جن کو مذہب سے کوئی علاقہ نہیں، مذہب کے نام پر فرقہ وارانہ فسادات اور بلوے شروع ہو گئے۔ ان محرکات کی تفصیل تشریح اور تحلیل ہم آگے چل کر کریں گے لیکن ان مذہب

سے بے تعلق ہونا آپ پر اسی سے ثابت ہو جائے گا کہ یہ
اُس وقت سے اُٹھے ہیں جب سے ملک میں سیاسی اور معاشی
ہیجان برپا ہوا۔ ان کا زور زیادہ تر کونسلوں کے انتخاب
کے وقت ہوتا ہے اور ان میں مذہبی لوگوں سے زیادہ
سیاسی حضرات پیش پیش نظر آتے ہیں۔ جو واقعات اور دلائل
ہم آپ کے سامنے پیش کریں گے ان سے یہ بات اچھی طرح
واضح ہو جائے گی کہ ہندوستان میں مذہبی اختلاف بجائے
خود سیاسی اتحاد دیا قومیت کی راہ میں روڑے اٹکانے والا
نہیں ہے اور آپ یہ مان لیں گے کہ سیاسی انتشار کے مرض
کا جو سبب ہمارے قوم پرستوں یا اشتراکیوں نے تشخیص کیا
ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اس علاج نے جو وہ تجویز کرتے ہیں
کہ مذہبی عقائد کے فرق یا خود مذاہب کو مٹا دیا جائے، بہت
سے لوگوں کو سیاسی آزادی اور معاشی انقلاب کی تحریک
سے بدظن کر دیا ہے، مذہبی اختلافات کی تلخی کو اور بڑھا دیا
ہے اور انتشار کی قوتوں کو اور مضبوط کر دیا ہے۔ اگر
قومیت اور اشتراکیت کی تحریکوں نے مذہب کو خواہ مخواہ
اپنا حربہ فرعن کر کے اس سے جنگ چھیڑی تو ان کی ساری
طاقت اس کے مقابلے میں کھپ جائے گی خود ان کی صفوں
میں مذہبی منافرت کی آگ بھڑک اُٹھے گی اور ان کو جلا کر

بھسم کر دے گی۔

غرض اس کتاب کے مطالعے سے آپ اس نتیجے پر
پہنچیں گے کہ قومیت کے لئے جو شرائط سابقہ درکار ہیں
ان میں سے جغرافی وحدت، معاشی وحدت اور مشترک تالاج ہندوستان
میں بدرجہ اتم موجود ہے، تہذیب میں باوجود صوبہ داری اور
زقواری اختلافات کے ایک مبنیادی وحدت پائی جاتی ہے
زبان سارے ملک کی مشترک نہیں لیکن ایک ایسی زبان
موجود ہے جو بہت بڑے حصے میں سمجھی جاتی ہے اور مقوڑی
سی کوشش سے مقامی زبانوں کے ساتھ ساتھ سارے
ملک میں رائج ہو سکتی ہے۔

دوسری طرف نسل کے مفروضہ اختلافات، اور وہ
جھگڑے جو مذہب کے نام پر برپائے جاتے ہیں قومیت
کی مخالف قوتوں کا کام کر رہے ہیں۔ اس میں شک نہیں
کہ ان قوتوں کو مغلوب کیا جاسکتا ہے بشرطے کہ کسی منظم
تحریک کے ذریعے لوگوں پر یہ ثابت کر دیا جائے کہ نسلی
امتیازات حقیقت میں بے مبنیاد ہیں اور اگر ان کی کوئی مبنیاد
بھی ہو تب بھی یہ اخلاقی اقدار کی میزان میں کچھ زیادہ قدر
نہیں رکھتے اور نام نہاد مذہبی جھگڑے دراصل مذہبی نہیں
بلکہ غیر مذہبی اغراض پر مبنی ہیں۔ اور پھر اسی کے ساتھ انہیں

یہ اطمینان دلایا جائے کہ قومی اور سیاسی اتحاد کے لئے کسی سے اس کے مذہب کی قربانی طلب نہیں کی جائے گی اور ہندوستانی قومیت یا قومی ریاست کسی ایک مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی بلکہ سب مذاہب کو یکساں آزادی دے گی۔

ہندوستان کے موجودہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد غالباً آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ وہ یک رنگ قومیت جس میں ملک کے سارے باشندے نہ صرف سیاست اور معیشت بلکہ ہر شعبہ زندگی میں ایک ہی نظام کی آہنی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہوں جس میں ریاست کل زندگی کا مرکز اور آخری مقصد ہو، ہندوستان میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی یہاں کی مختلف تہذیبوں میں اساسی وحدت کے ساتھ ساتھ گہرے امتیازات اور مختلف مذاہب میں جذبہ مصالحت کے ساتھ ساتھ بنیادی اختلافات موجود ہیں اور ہندوستان کی روح اس فلسفہ زندگی سے قطعاً نا آشنا ہے جس میں سب مذہب اور تہذیب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور کامل قومی اتحاد کے لئے ہر فرقے کی مذہبی اور تہذیبی خصوصیات کی قربانی ضروری سمجھی جاتی ہے۔ یورپ کی فضا اس طرح کی قومیت کے لئے مقابلتہ زیادہ سازگار ہے حالانکہ سچ

جیسے تو وہاں بھی اس کی کوئی مکمل مثال موجود نہیں صرف
 شستی ریاستوں میں اس کا ایک نام ناقص نقش نظر آتا ہے۔
 روستان کے حالات تو اس کے مقتضی ہیں کہ ہم بکرننگ قوم
 ہمہ گیر ریاست کا خیال چھوڑ کر ایک ایسی متحدہ قومیت
 پنا مطلع نظر بنائیں جس میں مشترکہ سیاسی اور معاشی نظام
 عام تہذیبی وحدت کے ساتھ ساتھ مختلف صدیوں اور
 نسلوں کو اپنے اپنے زبان و ادب اپنے اپنے مذہب
 اپنی تہذیبی اور معاشرتی خصوصیات کو قائم رکھنے اور
 دینے کی پوری پوری آزادی ہو۔ کسی چھوٹے یا بڑے
 مذہب اور تہذیب کو سرکاری یا قومی مذہب و
 یب کی حیثیت نہ دی جائے بلکہ سرکاری یا قومی صرف
 چیزیں کہلائیں جن پر سب فرقوں کو اتفاق ہو۔ اس
 کو صاف کر لینے کے بعد اس کے ماننے میں کچھ وقت
 رہتی کہ ہندوستان میں متحدہ قومیت کی پوری حیثیت
 ہے۔ طبعی اور تاریخی قوتیں متحدہ قومیت کی شرائط
 جس حد تک پیدا کر سکتی ہیں وہ پیدا ہو گئی ہیں اب
 ایک منظم شعوری کوشش کی ہے جس کے ذریعے
 کی قوتوں کو ابھارا جائے اور انتشار و تفریق کی قوتوں
 یا جائے۔ کتاب کے آخر میں ہم نے اس مسئلے پر بحث

کی ہے کہ یہ کوشش کس طرح ہونی چاہئے۔

(۴)

لیکن یہ ملحوظ رہے کہ قومیت کی جو تعریف ہم نے کی تھی اس کی رو سے قوم کے بننے کے لئے مذکورہ بالا شرائط کا موجود ہونا ضروری ہے مگر کافی نہیں۔ یہ صرف قومیت کی شرائط سابقہ ہیں اس کی شرط تاسیس نہیں۔ شرط تاسیس وہ ارادہ عامہ ہے جس کے ذریعے سے لوگ مل کر ایک قوم بننے پر یعنی ایک ریاست بنانے پر آمادہ ہوتے ہیں۔ قومیت اور قومی تہذیب کے مسئلے میں سرکھپانے سے پہلے ہمیں یہ بھی سوچ لینا چاہئے کہ یہ ارادہ عامہ ہمارے ملک میں کس حد تک موجود ہے۔ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ آیا واقعی ہندوستان کے لوگ ایک قوم بننا چاہتے ہیں اُس وقت تک یہ بحث بالکل فضول ہے کہ وہ ایک قوم بن سکتے ہیں یا نہیں اور ان میں وہ تہذیبی وحدت جو ایک قوم بننے کے لئے ضروری ہے موجود ہے یا نہیں؟

اس کا فیصلہ کرنے کے لئے کہ آیا ہندوستان کے لوگ ایک قوم بننا چاہتے ہیں یا نہیں چار باتیں تحقیق طلب ہیں۔
 (الف) کیا ہندوستان کی مختلف جماعتیں اپنی سیاسی اور معاشی محکومی سے غیر مطمئن ہیں اور آزادی چاہتی ہیں؟

(الف)

اس زمانے میں جب ہماری آنکھوں کے سامنے محکومی کے
 ناقصانات اور روحانی ذلت سے بچنے کے لئے دوسری
 قوم نے اپنا خون پانی کی طرح بہا یا ہے اور بہا رہی ہیں
 اس وقت کیونکر اپنی غلامی پر قانع رہ سکتا ہے۔ اگرچہ
 ان کے فرقہ واری جگاڑوں کا شور لاکھوں گھوڑوں سے
 ملک کی فضا میں گونج رہا ہے لیکن اسی کے ساتھ
 ان کی آواز بھی لاکھوں دلوں کی گہرائی سے نکلتی ہوئی
 سنائی دیتی ہے۔ اب تو اس بات کو منصف مزاج
 تسلیم کرتے ہیں کہ آزادی کے مطالبے میں چند
 متغیرات کو رکھنے والے معلقوں کو چھوڑ کر جن کی اپنی
 وحی حکومت سے وابستہ ہے سب ہندوستانی
 اختلاف جو کچھ ہے آزادی کی تعبیر میں ہے۔
 اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔

(ب)

ہاؤسز سوال کہ ہندوستان کی مختلف جماعتیں

اس پر راضی ہیں یا نہیں کہ ملک کے آزاد ہونے کے بعد اپنی ایک متحدہ ریاست بنا کر رہیں گی، اس کا جواب دیتے وقت ہمیں فوری اور فوری حالات سے متاثر نہیں ہونا چاہئے بلکہ پچھلے ساٹھ سال کی سیاسی تحریکوں پر ایک نظر ڈال کر دیکھنا چاہئے کہ ابتدا سے ان کا رجحان کیا رہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اور ملکوں کی طرح ہندوستان کی سیاسی پارٹیوں میں بھی مقصد اور طریق کار کے بارے میں بہت کچھ اختلاف رہا ہے اور اب بھی ہے۔ مثلاً یہ کہ ہندوستان کو سلطنتِ برطانیہ کے اندر ایک خود مختار ملک کی حیثیت سے رہنا چاہئے یا اس سے بالکل قطعِ تعلق کر لینا چاہئے، تحریکِ آزادی کو آئینی اصولوں پر چلایا جائے یا اس کو کامیاب بنانے کے لئے علیٰ جدوجہد سے کام لیا جائے، یہ جدوجہد عدم تشدد کی پابند ہو یا نہ ہو، آزاد ہندوستان ریاستہائے امریکہ کی طرح نیم خود مختار ریاستوں کا ایک ذائقہ ہو یا جاپان کی طرح ایک مرکز بند ریاست۔ لیکن اس بارے میں مطلق اختلافات نہیں تھا کہ ہندوستان ایک واحد ناقابلِ تقسیم سیاسی کل ہے۔ ملک کو دو یا کم و بیش خود مختار ریاستوں میں تقسیم کرنے کی ایک دھیمی سی آواز گزشتہ چند سال کے اندر دفعۃً اٹھی تھی جس کی تے اب

رفتہ رفتہ بڑھ رہی ہے۔ ہمارا کام اس کتاب میں کسی خاص سیاسی تحریک کی تائید یا تردید نہیں بلکہ صرف اس کی تحقیق کرنا ہے کہ ہندوستان میں متحدہ قومیت اور مشترکہ قومی تہذیب کی صلاحیت کس حد تک ہے اور اُسے کیوں کر تقویت پہنچائی جاسکتی ہے۔ ہندوستان کو تقسیم کر کے مسلمانوں کی ایک جداگانہ ریاست بنانے کی تحریک پر جو عموماً پاکستان کے نام سے مشہور ہے ہمیں صرف اس حیثیت سے نظر ڈالنی ہے کہ آیا ہندوستان کی ایک بہت بڑی جماعت کا یہ مستقل سیاسی نصب العین ہے یا صرف اس کی ایک نفسی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے جو عارضی حالات کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے اگر دوسری صورت ہے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ حالات کیا ہیں جن کی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوئی اور ان کی اصلاح کیوں کر ہو سکتی ہے۔

ہندوستان کی قومی تحریک کے آغاز کو اب نصف صدی سے زیادہ گزر چکی ہے۔ اس عرصے میں فرقہ وارانہ مسئلہ خصوصاً ہندو مسلمانوں کا مسئلہ نہایت اہم رہا ہے لیکن اس مسئلے کی نوعیت ہمیشہ یہی رہی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی نیابت مقننہ اور عاملہ میں مخلوط ہو یا جداگانہ اور اگر جداگانہ ہو تو اس کا تناسب کیا ہو، دستور کے معاملے

میں اصولی اختلاف زیادہ سے زیادہ یہ تھا کہ حکومت مرکز
 متحد ہو، یعنی کل اہم اختیارات مرکزی حکومت کے ہاتھ میں
 ہوں یا ماتحت ریاستوں کو زیادہ سے زیادہ اختیارات حاصل
 ہوں۔ مسلمانوں کی جتنی سیاسی پارٹیاں اس زمانے میں پیدا
 ہوئیں ان سب میں اگر نزاع تھی تو انھیں مسائل میں یا پھر
 اسی مسئلے میں کہ مسلمانوں کو اپنی کوئی علیحدہ سیاسی جماعت
 بنانی چاہئے یا ہندوؤں کے ساتھ مل کر ایک ہی سیاسی
 جماعت میں کام کرنا چاہئے۔ اس بارے میں اختلاف کا شائبہ
 تک نہیں تھا کہ ہندوستان میں ایک واحد دستور کے ماتحت
 ایک واحد ریاست ہوگی۔ مسلمانوں کا انتہائی تفریق پسند
 عنصر بھی صرف اپنی جداگانہ سیاسی پارٹی اور جداگانہ نیابت
 چاہتا تھا جداگانہ ریاست کسی کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں
 آئی تھی۔ اس لئے دور ریاستوں اور دو قوموں کے نظریے کا
 نہ پید ہونا، اور کچھ عرصے تک کس پرسی کے عالم میں رہ کر
 یک پارگی ایک بڑی سیاسی جماعت کی تائید حاصل کر لیتا یہ تو
 ضرور ظاہر کرتا ہے کہ یہ کوئی مستقل سیاسی نصب العین نہیں
 بلکہ ایک عارضی نفسی کیفیت ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی
 بتاتا ہے کہ یہ نفسی کیفیت کسی زبردست بے چینی اور ہجرت
 کی علامت ہے۔ سیاسی جماعتوں کا رویہ اس معاملے میں جو کچھ

بھی ہو لیکن ان لوگوں کو جو مسائل پر علمی تحقیق کی نظر ڈالتے ہیں یا درکھنا چاہتے کہ بعض عارضی کیفیتیں نہایت گہری نیم شعوری قوتوں کی پیداوار ہوتی ہیں اور اگر جلد دور نہ ہو جائیں تو ”قائم“ ہو کر رہ جاتی ہیں۔ اور رفتہ رفتہ عقلی تاویل انھیں نظریات اور اصول کی حیثیت دے دیتی ہے۔ اس لئے وہ ریاستوں کے نظریے کو محض اس لئے کہ یہ ابھی تک ایک نیم نفسی کیفیت کی حیثیت رکھتا ہے، حقیر سمجھ کر نظر انداز نہیں کرتا چاہئے۔ بلکہ ان وجوہ پر غور کرنا چاہئے۔ جن کی وجہ سے یہ وجود میں آیا۔

ہمارے خیال میں اس کی جو وجوہ ہیں ان کو اس کتاب میں آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔ یہاں ان کی طرف ذرا سا اشارہ کئے دیتے ہیں۔

اس کی بڑی وجہ ہمارے تصور قومیت کے نظری پہلو کی کمزوری ہے جو یورپ کی اندھی تقلید پر مبنی ہے۔ اگرچہ ہماری قومی تحریک بجائے خود ہماری فطرت کی گہرائیوں سے پیدا ہوئی ہے اور تاریخی قوتوں کے غیر محسوس اثرات کا نتیجہ ہے لیکن قومیت کا نظری تصور ہم نے یورپ سے بلا تنقید لے لیا، نہ تو یہ دیکھا کہ یہ تصور ہماری اپنی زندگی سے بعید ہے اور نہ اس پر غور کیا کہ خود یورپ میں بھی یہ تصور

عمل میں آتے آتے بہت کچھ بدل گیا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے
 کہہ چکا ہوں۔ ریاست کو ساری زندگی کا مرکز سمجھنا اور سیاسی
 اتحاد کے لئے کامل تہذیبی ہم رنگی کا مطالبہ کرنا یورپ کی
 خصوصیت ہے۔ ہندوستان کا خاص رنگ کثرت میں وحدت
 ہے اور تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ گوہارے ملک میں اشوک
 اعظم سے لے کر اکبر اعظم تک بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہوئیں
 اور انھوں نے ملک کے بڑے حصے کو سیاسی اتحاد کے رشتے
 میں مربوط رکھ کر تہذیبی ہم آہنگی پیدا کی لیکن مختلف جماعتوں
 کی تہذیبی خصوصیات کو مٹا کر ایک رنگ پیدا کرنے کی کوشش
 کبھی نہیں کی اس لئے کہ یہ بات ہندوستان کی فطرت کے
 خلاف تھی۔ لیکن ہماری موجودہ تحریک قومیت کی دلی آرزو
 یہی معلوم ہوتی ہے کہ جلد سے جلد سارا ملک یورپ کے
 ملکوں کی طرح تہذیب و تمدن کے ایک ہی رنگ میں رنگ
 آجائے۔ اس سے مختلف جماعتوں کو یہ اندیشہ پیدا ہو کہ
 شاید ہمیں اپنی مذہبی اور تہذیبی خصوصیات قائم رکھنے کی
 آزادی جو ہمیشہ سے چلی آرہی ہے اب قومیت کے خاطر
 قربان کرنی پڑے گی اور اس کے ردِ عمل کے طور پر انھوں
 نے اپنی جداگانہ ہستی پر اور بھی زیادہ زور دینا شروع کیا۔
 جس سے رفتہ رفتہ سیاسی علیحدگی کا خیال پیدا ہوا۔

تقریقی تحریک کی دوسری اہم وجہ یہ تھی کہ مغرب کے سیاسی اقتدار کے ساتھ ساتھ ہمارے ملک میں مغربی تہذیب کے اس تسلط کے خلاف بھی بغاوت شروع ہوئی جو اس نے پچھلے سو سال میں ہماری زندگی پر حاصل کر لیا تھا اور ہم نے چاہا کہ غیر ملکی تہذیب کے طوق کو گلے سے اتار کر ہم اپنی تہذیب کو جو دم توڑ رہی ہے نئے سرے سے زندہ کریں۔ اس کے لئے یہ ضروری تھا کہ ہم سینکڑوں بلکہ ہزاروں سال پیچھے نظر ڈال کر اپنی تہذیب کے سرچشموں کی تلاش کریں تاکہ ہمیں ان سے فیضان اور قوت پہنچے اور وہ بعصرت حاصل ہو جس سے ہم اپنی تہذیب کی روح کو سمجھ سکیں۔ لیکن اس میں ہم نے ایک بڑی غلطی کی اور یہ غلطی اکثر قومیں جو نئی نئی خواب غفلت سے بیدار ہوئی ہیں اپنے ماضی کے بارے میں کرتی ہیں یعنی ہم نے یہ نہ سمجھا کہ پیچھے مڑ کر دیکھنا اور بات ہے اور پیچھے لوٹنا اور بات۔ زمانے کی شاہ راہ پر ہمارے قدم ہمیشہ آگے ہی اٹھنے چاہئیں پیچھے ہٹنے میں اندیشہ ہے کہ ہم راہ کو چھوڑ کر ادھر ادھر گرہے میں گر جائیں گے۔ دیکھنا دراصل پیچھے ہٹنے کے لئے نہیں ہوتا بلکہ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ ہم کہاں سے آئے ہیں تاکہ ہم یہ فیصلہ کر سکیں کہ ہم کو کدھر جانا ہے۔ غرض ہمارے ملک کے لوگوں کا یہ خیال بالکل بجا تھا کہ اپنی تہذیب

کو دوبارہ نشوونما دینے کے لئے اس کی جڑوں کو ڈھونڈ کر نکالنا اور ابن کو سینچنا ضروری ہے۔ لیکن انھوں نے نشاۃ ثانیہ اور جمیعت کے فرق کو نظر انداز کر کے چاہا کہ ہماری تہذیب کا درخت جیسا اب ہے اُسے کاٹ کر پھینک دیں اور جڑ سے دوبارہ اُگائیں۔ اس بیکے علاوہ اور نقصانات کے ایک نقصان یہ بھی ہوا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں تہذیبی تفریق کا ایک گہرا احساس پیدا ہو گیا۔ دونوں کی تہذیبوں کی جڑیں الگ الگ ہیں لیکن تین صدیوں کی نشوونما میں اس طرح گتھ گٹھ گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے الگ کرنا دشوار ہے۔ پھر بھی اکثر کوتاہ اندیش ان دونوں کو الگ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور تہذیب کے میدان میں تفریق کی تحریک روز بروز زور پکڑ رہی ہے جیسا ہم کہہ چکے ہیں تہذیب وسیع معنی میں ساری زندگی کو محیط ہے اور سیاست بھی اسی کا ایک جز ہے اس لئے تہذیبی تفریق سے سیاسی تفریق کی تحریک کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ تفریقی تہذیب کی تپ میں اور بہت سی چیزیں کام کر رہی ہیں مثلاً سیاسی بیداری کے مارج کا فرق، مختلف طبقوں کے سیاسی نقطہ نظر کا اختلاف، ان سب مستقل اعراض پر کھنے والوں کے اثرات جنہیں ملک کی

آزادی سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ہمارے حکمرانوں کی ریشہ دوامیاں، لیکن ہمارا دعوئے ہے کہ اگر تحقیق کی نظر سے دیکھا جائے تو اس تحریک کی جان اور اس کی واقعی اور امکا فی مقبولیت کا راز یہی ہے کہ اقلیتوں میں خصوصاً مسلمانوں میں اکثریت کی رجعت کی تحریک کے سخت ہرچاں برپا کر دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ تہذیبی رجعت کے چوٹیں ہیں اکثریت کا یہ عام رجحان ہے کہ تاریخ کی وہ صدیاں زمانے کی لوح سے مٹا دی جائیں جن میں مسلمانوں نے جگہ کی تہذیب کو بنانے میں حصہ لیا ہے، قومی تہذیب سے وہ عناصر خارج کر دئے جائیں جو ان کے دئے ہوئے ہیں۔ حقیقت میں اسی صورت حال سے بیزار ہو کر عام مسلمان سیاسی تفریق کی تحریک کی طرف متوجہ ہو رہے ہیں۔ آگے چل کر ہم اس مسئلے کو زیادہ تفصیل سے بیان کریں گے اور اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے کہ ہندوستانی تہذیب میں مسلمانوں کا جو عطیہ ہے اُسے ایک بیرونی حکمران قوم کی عائد کی ہوئی چیز سمجھنا صحیح نہیں عام مسلمانوں کی حیثیت ہندوستان میں حکمرانوں کی نہ تھی۔ حکمرانوں کے طبقے کے علاوہ بہت بڑی تعداد ان مسلمانوں کی تھی جو ہندؤں کی طرح اپنے آپ کو ہندوستان کا شہری سمجھتے تھے یہیں کی خاک سے پیدا ہوئے تھے یا مدت کے قیام سے یہیں

کے ہو گئے تھے۔ مسلمانوں نے جو کچھ ہندوستان کو دیا ہے اس میں بڑا حصہ ان لوگوں کا ہے اور وہ کسی طرح غیر ملکی نہیں کہا جاسکتا۔ پھر خود حکمران طبقہ بھی ایک مدت کے بعد بالکل ہندوستانی بن گیا تھا اور زندگی کے مسائل کو ہندوستانی نقطہ نظر سے دیکھنے لگا تھا۔ اس کو اور اس کی ہر چیز کو غیر ملکی سمجھنا کسی طرح جائز نہیں۔ یہی نہیں بلکہ انگریزوں کے ذریعے سے مغربی تہذیب کے جو عناصر ہم تک پہنچے ہیں ان سب کو بلا تفریق قابل ترک سمجھنا بھی محض تعصب ہے۔ ان میں ایک تو ہمیں یہ فرق کرنا پڑے گا کہ کون سے عناصر انگلتان یا یورپ کے مخصوص ماحول کی پیداوار ہیں اور ہمارے ماحول میں نہیں کھتے اور کون زمانہ جدید کی روح کے مظاہر ہیں جنہیں ان عالمگیر قوتوں نے پیدا کیا ہے جو ملک اور قوم کی حدود کو نہیں پہچانتیں۔ بہت سے عالمگیر جدید تصورات جو ہم نے انگریزوں کے توسط سے لئے ہیں ایک تو فی نفسہ مفید ہیں دوسرے وہ ہم میں رشتہ اتحاد کا کام دے رہے ہیں اور ان کو چھوڑنا یقیناً تفریق اور انتشار کا باعث ہوگا۔ بہر حال ہندوستان کو دوریاستوں میں تقسیم کرنے کی تحریک قومیت کی راہ میں ایک رکاوٹ ہے جس کو حقیر سمجھ کر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور ملک کے سب سے زیادہ

کا فرض ہے کہ ان سب مسائل کو جو اس کی تہ میں پوشیدہ ہیں خصوصاً تہذیبی مسئلے کو جلد سے جلد حل کرنے کی کوشش کریں۔ پھر بھی یہ بات عداوت ہے کہ تفریقی تحریک ابھی تک ایک عارضی نفسی کیفیت ہے اور کوئی مستقل سیاسی فکر نہیں اور اگر تدبیر اور انصاف سے کام لے کر اس ہیمان کو دور کر دیا جائے جو اس کی تہ میں کام کر رہا ہے تو یہ خود بخود ختم ہو جائے گی۔ اور ہندوستان کی سیاسی وحدت کے تخیل کا کوئی حریف نہیں رہے گا۔

(ج)

تیسرا سوال یہ تھا کہ ہندوستان کی مختلف جماعتیں ملک کے سیاسی اور معاشی نظام کے بارے میں اصلی اتفاق رکھتی ہیں یا نہیں۔ اس کا جواب دینے سے پہلے ہمیں اس حقیقت کو سمجھ لینا چاہئے کہ ان مسائل میں کامل اتفاق تو نہ آج تک کسی قوم میں ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر لوگ ریاست کی عام ماہیت اور اس کے وظائف (جز) میں اب معاشی وظیفے پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے (کے بارے میں متفق ہوں تو یہ انھیں ایک قوم بنانے کے لئے کافی ہے خواہ ان وظائف کو عمل میں لانے کے متعلق ان میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ ہر ملک میں مختلف سیاسی پارٹیوں

کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ قومیت کے دائرے کے اندر ایک مشترک دستور کے ماتحت بہت گہرے اختلاف خیال کی گنجائش ہے۔ ہمارے زمانے میں بعض ملکوں میں آمریت کا دور دورہ ہے اور وہاں قوم کے اندر سیاست و معیشت کی کلیات و جزئیات میں ذرا سا اختلاف رائے بھی جائز نہیں سمجھا جاتا لیکن دنیا کی تاریخ بتاتی ہے کہ آمریت ایک عارضی منظر ہے جو قوموں کی زندگی کی ایک منزل میں ظہور میں آتا ہے اور وہ قومیت کی مستقل بنیاد کا کام نہیں دے سکتا۔ اگر ایک شخص یا گروہ طاقت حاصل کر کے پورے ملک پر قابض ہو جائے اور جبر کے ذریعے سے دوسرے گروہوں کے حرف جموں ہی پر نہیں بلکہ ذہنوں پر حکومت کرنے لگے تو وہ ایک سامراج بنا سکتا ہے لیکن ایک قوم نہیں بنا سکتا۔ قومیت کے لئے تو شرط یہ ہے کہ مختلف گروہ اپنی مرضی سے یعنی اپنی آزاد رائے سے کام لے کر ایک مشترک اساس پر جمع ہوں۔ امکان تو اس کا بھی ہے کہ یہ اشتراک سیاسی اور معاشی زندگی کے کلیات و جزئیات سب میں ہو لیکن واقعات کی شہادت یہ ہے کہ عموماً بنیادی اشتراک کے ساتھ ساتھ بہت سی اہم باتوں میں اختلاف بھی ہوتا ہے اور اسی بنا پر ایک قوم کے اندر سیاسی پارٹیاں وجود میں

آتی ہیں۔

اب ذرا ہندوستان کی حالت پر نظر ڈالئے تو آپ یہ دیکھیں گے کہ گو مختلف جماعتوں کے ریاست کے نظریات بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے سے مختلف ہیں پھر بھی ان اخلاقی اور تہذیبی تصورات میں جن پر یہ جماعتیں ریاست کی بنیاد رکھنا چاہتی ہیں بہت کچھ اشتراک ہے۔ ہماری نظری اور عملی سیاست میں اس سرے سے اس سرے تک ایک ہی آواز گو بجتی ہے اور وہ جمہوریت کی آواز ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں کی یہی تعلیم ہے ہمارے سیاسی مفکرین اور مصلحتوں کی یہی تلقین ہے کہ جمہوری نظام ریاست سب سے زیادہ منصفانہ سب سے زیادہ قابل عمل اور سب سے زیادہ پائدار ہے۔ ہماری سیاسی پارٹیاں ملک کے لئے جمہوری ریاست کا مطالبہ کرتی ہیں۔ کبھی کبھی فرقہ دارانہ مسئلے کے حل سے عاجز آکر یا آمریت کے عارضی فروغ سے متاثر ہو کر ہمارے بعض سیاسی لیڈر جمہوریت کی مخالفت بھی کر بیٹھتے ہیں۔ لیکن کسی نے آج تک سنجیدگی کے ساتھ جمہوری نظام ریاست کا کوئی بدل پیش نہیں کیا۔ البتہ جمہوریت کے ایک پہلو یعنی اس کی معاشی انفرادیت کی مخالفت جو قریب قریب ساری دنیا میں ہو رہی ہے، ہندوستان میں بھی شروع ہو گئی ہے اور روز

بروز بڑھتی جاتی ہے۔

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جمہوریت محض ایک فیشن ہے جو ہم نے انگریزوں سے سیکھا ہے۔ ہماری طبیعت اور مزاج کو اس سے کوئی مناسبت نہیں۔ اسی لئے ہمارے جمہوری ادارے خوبی اور ہم آہنگی سے کام کرنے کے بجائے لڑائی کے اکھاڑے بنے رہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جمہوریت کا فلسفیانہ نظریہ اور اس کا جدید فن ان برکتوں میں سے ہے جو ہمیں انگریزوں سے حاصل ہوئی ہیں۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ جمہوریت کا خیال اور عمل ہماری تاریخ میں کوئی نئی چیز ہے یا ہماری طبیعت سے مناسبت نہیں رکھتا۔

در اصل ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں ایک زمانے میں جمہوریت کی سچی روح موجود تھی جو اب سازگار فضا پا کر پھر بیدار ہو گئی ہے۔ ماننا کہ ابھی ہم عام جہالت اور پستی اور خصوصاً فرقہ وارانہ جھگڑوں کی وجہ سے جمہوریت کو اتنی اچھی طرح نہیں برت سکتے جیسے پرانی جمہوری ریاستیں۔ پھر بھی بہت سی نئی جمہوریتوں سے ہم اس معاملے میں یقیناً آگے ہیں۔

نئے جمہوری ادارے ملک میں اتنی تیزی سے پھیلے اور کتر سے کتر قدامت پرست طبقوں نے ان کی اتنی کم مخالفت کی کہ حیرت ہوتی ہے۔

(۵)

جب ہم چوتھے سوال پر پہنچتے ہیں کہ آیا ہندوستان کی مختلف قوموں خصوصاً ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے پر اتنا اعتماد ہے کہ ایک فریق متحدہ قومیت کی آرٹیں دوسرے کے حقوق کو پامال نہیں کرے گا، تو خوشی اور امید کی جگہ ہمارے دل پر رنج اور یاس کا ہجوم ہو جاتا ہے۔ مگر علمی بحث کی ذمہ داریاں متنبہ کرتی ہیں کہ ہمیں جذبات سے الگ ہو کر واقعات کا مردانگی سے مقابلہ کرنا چاہئے اور سچائی کو ظاہر کرنا چاہئے خواہ وہ کتنی ہی تلخ کیوں نہ ہو۔

ہم سب جانتے ہیں کہ مرکز میں اور جن صوبوں میں ہندوؤں کی اکثریت ہے وہاں مسلمان اور جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے وہاں ہندو، اپنے مخصوص سیاسی، معاشی اور تہذیبی حقوق کا تحفظ چاہتے ہیں۔ یہ کوئی شکایت کی بات نہیں یہ شرط ہے کہ دونوں فریقوں کا مطالبہ قرین انصاف ہو۔

جماعتوں کا ملک کے دستور میں اپنے حقوق کا تحفظ چاہنا بجائے خود باہمی بے اعتمادی کی دلیل نہیں۔ حقیقی بھائی عموماً آبائی جائیداد کو تقسیم نہیں کرایا کرتے مگر ان میں سے ہر ایک کا حصہ قانوناً معین ہوتا ہے۔ البتہ یہ افسوس کی

بات ہے کہ مجالس مفتنہ میں دونوں کی نیابت جداگانہ انتخاب کے ذریعے سے ہوتی ہے اور اس سے یقیناً ظاہر ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے پر بھروسہ نہیں۔ مگر خیر یہاں تک بھی غنیمت ہے۔ غصیب تو یہ ہے کہ جو مسئلہ پندرہ سو لہ برس سے درمیش ہے کہ آزاد ہندوستان کے دستور اساسی میں مختلف جماعتوں کے حقوق کیا ہوں اور ان کا تحفظ کس طرح کیا جائے، اس کا طے ہونا تو درکنار کئی سال سے تو اس کی نوبت ہی نہیں آئی کہ سیاسی پارٹیوں کے نمائندے جن میں ہندو بھی ہوں اور مسلمان بھی ایک جگہ جمع ہو کر گفتگو کریں اور اپنے اپنے مطالبات پیش کریں اس لئے کہ ایک دوسرے کی نیت پر شبہ ہے ایک کو دوسرے سے ڈر ہے کہ ہمارا مطالبہ سن کر اپنا مطالبہ بڑھا دے گا اور پھر ہم کو بڑھانے کا موقع نہیں ملے گا۔ اس سے بھی زیادہ دردناک یہ بات ہے کہ جن ہندو اور مسلمان لیڈروں نے اپنے خلوص سچائی اور اخلاقی بلندی کی بدولت دنیا کی نظریں غرّت حاصل کر لی ہے ان کے متعلق ہمارے ملک کے بہت سے فرقہ پرست ہر طرح کے کرد و فریب کا گمان رکھتے ہیں اور کھلم کھلا اس کا اظہار کرتے ہیں۔ اور بہت سے سادہ لوح ہندو مسلمان تو اپنے مخالف فرقے کے ہر فرد کو مافوق الفطرت عیاری اور ریاکاری کا مالک سمجھتے ہیں اور

سنجیدگی کے ساتھ اس قسم کی باتیں کہتے ہیں کہ یہ لوگ بظاہر قوم
 پرست ہوں یا سرکار پرست لبرل ہوں یا سوشلسٹ ور پر دہ
 سب آپس میں اور انگریزی حکومت سے ملے ہوئے ہیں اور
 ہماری تباہی کے درپے ہیں۔ یہ شکوک صرف سیاست ہی کے
 میدان تک محدود نہیں بلکہ ہر کام میں جو ایک جماعت اپنی مذہبی
 یا معاشرتی اصلاح، دینی یا مادی ترقی کئے کرتی ہے دوسروں
 کو یہ نظر آتا ہے کہ یہ اس کے خلاف ایک گہری سازش ہے
 اور اس کی ہلاکت کی حکمی تدبیر ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا بے
 قید و تحیل جسے واقعات سے لگاؤ تک نہ ہو نفسی حالت مرض کا
 ثبوت ہے۔ اگر یہ حالت خدا نہ خواستہ مستقل ہو جائے تو صرف
 ملک کو دو حصوں میں نہیں بلکہ ہر صوبے، ہر ضلع، ہر گاؤں
 ہر محلے کو دو حصوں میں تقسیم کر کے بھی یہ گرہ نہیں کھل سکتی۔
 جب ہم اس شک اور خوف کے اسباب پر غور کرتے ہیں
 تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بنیادی وجہ وہ عقدہ کمتری ہے
 جو محکوم قوموں کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جب دل کی گہرائی
 میں اپنی کمزوری کا احساس بٹھا ہوا ہو تو ہمیں حریف کی طاقت
 اصلیت سے کہیں نہ یادہ اس کی ہر حرکت خطرناک اس کی ہر
 چال سازش نظر آتی ہے۔ یہ رویہ پہلے ہمارا صرف انگریزوں
 کے ساتھ تھا۔ اب کچھ ان کی دانشمندی کچھ ہماری حماقت سے

آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ بھی ہو گیا ہے۔ سچ پوچھیے تو ہمارے دماغ پر ہندو راج اور مسلم راج کا خیالی ہیوٹا ایسا چھا گیا ہے کہ کبھی کبھی ہم برطانوی راج کو بالکل بھول جاتے ہیں لیکن بدگمانی اور بے اعتمادی کے جراثیم اس قدر قوت صرف وہیں حاصل کر سکتے ہیں جہاں ان کی پرورش کے لئے باہمی اجنبیت اور ناواقفیت کی فضا موجود ہو۔ آج ان کی سب سے زیادہ شدت شمالی ہندوستان میں ہے۔ حالانکہ اب سے پچاس برس پہلے ان کا یہاں پہنچنا ناممکن تھا۔ اس لئے کہ اس وقت تک تفریقی تحریک نے مشترک تہذیب کی بنیاد کو کھودنا نہیں شروع کیا تھا۔ ہندو مسلمان خواہ جدید معنی میں متحد قومیت نہ رکھتے ہوں لیکن بڑی حد تک یکساں زندگی بسر کرتے تھے اور نہ صرف ایک دوسرے کی زبان کو بلکہ ایک دوسرے کی ذل کی زبان کو سمجھتے تھے۔ لیکن جب سے تہذیب کے میدان میں نشاۃ ثانیہ کے مفید دلولے نے تحریک رجعت کی مضر صورت اختیار کی اس وقت سے ہندو مسلمانوں میں رفتہ رفتہ ایک خلیج حائل ہوتا گیا۔ ان میں تہذیبی اور معاشرتی تعلقات کم ہونے لگے اور ایک اجنبیت اور بیگانگی سی پیدا ہونے لگی اس اجنبیت کی فضا میں احساس کم تری نے خوف اور شک کی صورت اختیار کر لی۔ اس صورت حال سے ایک طرف

حکومت نے فائدہ اٹھایا دوسری طرف حکومت پرست طبقوں اور مستقل حقوق رکھنے والوں نے جو ہندوستان کی سیاسی غلامی کی بدولت پھولتے پھلتے ہیں ان کے ہوا دینے سے یہ آگ جو اندر ہی اندر سُلتی رہتی ہے کہیں کہیں بھڑک اُٹھتی ہے اور پھر دب جاتی ہے۔ اگر ہم اسے بجھانے میں کامیاب نہ ہوئے تو کسی ناگہانی آندھی میں جس کا دُنیا کی موجودہ حالت میں ہر وقت اندیشہ رہتا ہے نہ جانے یہ آگ کس قدر شدت اور تیزی سے پھیلے گی؟ پھر ہماری تحریک آزادی اور تحریک قومیت کا جو انجام ہوگا وہ معلوم ہے۔ سیاسی زندگی کے علاوہ ہماری اخلاقی زندگی کے لئے بھی یہ باہمی بے اعتمادی اور منافرت کچھ کم خطرناک نہیں۔ فطرت انسانی کے محرم یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ نفس جو انسان کی نیت اور عمل کا محتب ہے اگر احتساب ذات کے بجائے احتسابِ غیر کے لئے وقف ہو جائے تو اس کی اپنی زندگی اخلاقی ضبط کی بندشوں سے آزاد ہو کر منتشر اور تباہ ہو جاتی ہے۔ فرد ہو یا جماعت اگر تنقید اور نکتہ چینی کی ساری قوت دوسروں پر صرف کرنے لگے تو اس کی اپنی کمزوریاں اور بُرائیاں بے روک ٹوک بڑھتی اور پھلتی چلی جاتی ہیں یہاں تک کہ ساری زندگی پر چھا جاتی ہیں۔ ہندوستان میں ہندوؤں اور

مسلمانوں کا اس وقت یہی حال ہے۔ ان کا وہ جوش اور ولولہ جو کچھ دن پہلے اپنے مذہبی اور معاشرتی احتساب اور اصلاح میں مصروف تھا اب دوسروں کی ہر چیز کی بُرائی اور اپنی ہر چیز کی تعریف میں صرف ہوتا ہے۔ عام معاشرتی بے انصافی اخلاقی گندگی، مذہبی تشکیک پر اب کوئی مشکل سے نکتہ چینی کرتا ہے بلکہ اگر یہ چیزیں فرقہ وارانہ سیاست اور فرقہ دارانہ تہذیب کا بھیس بدل لیں تو ان کی بڑی قدر ہوتی ہے۔ خدا نہ خواستہ اگر یہی صورت رہی تو سیاسی موت کے ساتھ ہندوؤں اور مسلمانوں کو اخلاقی موت کے لئے بھی تیار ہو جانا چاہئے۔

اس خطرے پر زور دینے کے یہ معنی نہیں کہ ہم اسے ناقابل علاج سمجھتے ہیں۔ مرض شدید ہے مگر ابھی تک مُزمن نہیں۔ بدگمانی اگر بے بنیاد ہے تو کیسی ہی سخت کیوں نہ ہو اس کا دور ہونا ناممکن نہیں۔ چنانچہ صوبوں کی کونسلوں میں ہندو مسلمانوں کی مختلف پارٹیاں چھوٹے پیمانے پر سمجھوتے کرتی رہتی ہیں اور کسی دن بڑے پیمانے پر بھی کر لیں گی۔ اس طرح سیاسی سمجھوتے جن پر زمانے کے حالات ہندو مسلمانوں کو مجبور کریں گے اس مرض کی تخفیف میں مدد کرتے رہیں گے لیکن اس کو جڑ سے کھود کر پھینکنے کے لئے ایسے تہذیبی سمجھوتے کی ضرورت ہے جو بیگانگی کے حجاب کو ہٹا کر دونوں کو ایک

دوسرے کے دلوں پر نظر ڈال کر یہ دیکھنے کا موقع دے گا اختلافات کی ادھری سطح کے نیچے اشتراک کی کتنی گہری بنیاد موجود ہے جسے فطرت اور تاریخ نے صدیوں کی محنت میں تعمیر کیا ہے۔

اس مقدمے میں پہلے ہم نے تہذیب اور قومیت کی تعریف کرنے کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ ایک مضبوط قوم بننے کے لئے جو شرائط سابقہ ناگزیر ہیں وہ قریب قریب سب ہندوستان میں موجود ہیں یعنی جغرافی، معاشی اور عام تہذیبی وحدت اور مشترک تاریخ۔ اس دعوے کے اور پہلو تو زیادہ بحث کے محتاج نہیں البتہ تہذیبی وحدت کا مسئلہ تشریح اور ثبوت چاہنا ہے اس کے بعد ہم نے قومیت کی شرائط تاسیس گزائیں یعنی غیر ملکوں کی محکومی سے آزاد ہونے کی خواہش، ایک واحد دستور کے ماتحت ریاست بنانے کا ارادہ، ایک سیاسی اور معاشی نظام پر اصولی اتفاق اور باہمی اعتماد اور پھر یہ بتایا کہ ان میں سے اکثر شرائط ہمارے ملک میں موجود ہیں۔ البتہ ایک چیز کی کمی ہے یعنی مختلف جماعتوں خصوصاً ہندو مسلمانوں میں باہمی اعتماد کی۔ مگر یہ کمی عارضی ہے۔ اور اس کی بنیاد سی وجہ وہ اجنبیت اور بیگانگی ہے جو تہذیبی مسئلے کے اُبھاؤ نے آج کل میں پیدا کر دی ہے۔ غرض جن دو سوالوں پر ہم نے اس بحث کی بنیاد رکھی ہے کہ ہندوستان کے لوگ ایک قوم بن سکتے ہیں۔

یا نہیں اور ایک قوم بننا چاہتے ہیں یا نہیں ان کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ وہ ایک قوم بن سکتے ہیں اور بننا چاہتے ہیں۔ مگر بعض چیزوں نے اس میں رکاوٹ ڈال رکھی ہے جس میں سب سے اہم و پرچ ہے جو تہذیبی مسئلے میں پڑ گیا ہے۔ دوسری چیزیں زیادہ تر سیاسی ہیں اور ان کو ہم ارباب سیاست کے لئے چھوڑتے ہیں۔ لیکن قومیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یعنی تہذیبی مسئلے کے پیچ کو کھولنے کی ہم اس کتاب میں اپنی سی کوشش کرنا چاہتے ہیں۔

کتاب کے آخر میں ہم یہ بتائیں گے تہذیبی مسئلے کے اب تک حل نہ ہونے کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ہم نے اسے بھی ارباب سیاست کے سپرد کر رکھا ہے جو اس کی اہمیت سے اس درجہ غافل ہیں کہ اسے کوئی مستقل مسئلہ نہیں بلکہ سیاسی مسئلے کا تابع مہل جانتے ہیں۔ اگر کبھی یہ حضرات اس طرف آتے بھی ہیں تو بوس کی پیچیدگیوں کو سمجھنے اور سلجھانے فرصت نہیں پاتے اور اس راہ سے سرسری گزر جاتے ہیں۔ یا کبھی ٹھٹھ کر یہ گتھیاں سلجھانا بھی چاہیں تو سیاسی مصلحتیں ان کا ہاتھ روک لیتی ہیں۔ اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے ارباب علم کی طرف سے ایک منظم کوشش کی ضرورت ہے۔ اس بارے میں ہم ایک تجویز کا خاکہ بھی پیش کریں گے۔ لیکن ظاہر ہے ملک کو

اس مسئلے کی طرف پوری توجہ دلانے اور جوش عمل پیدا کرنے
 کے لئے ملک کے بڑے قائدوں کی مدد کی ضرورت ہے جن
 کی نظر میں خدا نے دلوں کو کھینچنے اور زبان میں دلوں کو ابھار
 نے کی قوت دی ہے۔

پہلا باب

ہندوستانی تہذیب کے ماخذ اور اس کے ارتقا کی مزید

تہذیب کے آغاز کے متعلق دو نظریات قائم کئے گئے ہیں۔
 فلسفی عموماً ان میں سے کسی ایک کو مانتے ہیں یا ان میں مصالحت
 پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ پہلا نظریہ یہ ہے کہ دنیا کے
 ارتقا کی کسی منزل میں ایک شخص یا کئی اشخاص کو ایک برتر
 قوت کی طرف سے وحی یا الہام کے ذریعے اقدار اعلیٰ یا اعیان
 کی ایک جھلک دکھائی جاتی ہے یا وہ اپنے وجدانِ صحیح سے خود
 دیکھتے ہیں۔ پھر اس سماجی ماحول میں جو ان کے ارد گرد موجود
 ہے یہ مشاہدہ ایک خاص معروضی ذہنی شکل اختیار کر لیتا ہے اور
 جماعت کا نصب العین بن جاتا ہے۔ یہ نصب العین اس طبعی
 ماحول میں جس میں یہ جماعت رہتی ہے ایک خاص نفسی اور
 مادّی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ مثلاً نظریہ عینیت کے مطابق
 ویدک زمانے میں چند رشیوں کو الہام یا وجدان سے اعیان
 کی ایک جھلک نظر آئی جس نے آریہ قوم کی اجتماعی حالت
 اور صلاحیت کے مطابق ایک نصب العین کی شکل اختیار کی

اس نصب العین کو وادی بندھ اور وادی گنگا کے طبعی ماحول میں حاصل کرنے کی کوشش کی گئی اور وہ تصورات اور ادارات وجود میں آئے جو مجموعی طور پر ویدک تہذیب کہلاتے ہیں۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اصل چیز طبعی ماحول ہے۔ پہلے انسان کی اجتماعی زندگی آب و ہوا، مادی وسائل اور ان آلات کے اثر سے جو پیدائش دولت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں ایک خاص شکل اختیار کرتی ہے۔ اسی کی بنا پر اصول و عقائد منضبط ہوتے ہیں اور پھر ان سے عمل تجرید کے ذریعے اقدار کے مجرد تصورات بنتے ہیں جن کا مستقل وجود فرض کر کے ہم انہیں اعیان کہنے لگتے ہیں۔ مثلاً اسی ویدک تہذیب کے بارے میں مادی میں یہ کہیں گے کہ اس کی بنیاد وہ زراعتی زندگی تھی جو خانہ بدوش آریوں نے ہندوستان پہنچ کر اختیار کی اور اسی پر رفتہ رفتہ ان کے مذہب، فلسفہ اور سماجی نظام کی عمارت تعمیر ہوئی ہم یہاں ان پیچیدہ بحثوں میں نہیں پڑنا چاہتے جو ان نظریوں کی تائید اور تردید میں خاص خاص مذاہب فلسفہ نے کی ہیں۔ ہمارا نقطہ نظر جو علم الاقوام اور تاریخ کے مشاہدات پر مبنی ہے یہ ہے کہ طبعی ماحول اور فوق طبعی تصورات یا عقائد دونوں کے اثرات مل کر تہذیب کی تشکیل کرتے ہیں۔ بہر حال تہذیب کی نشو و نما میں طبعی ماحول کا دخل ہر نظریہ میں تسلیم کیا گیا ہے

اگرچہ اس کی اہمیت کے علاوہ ج مختلف رکھے گئے ہیں۔ سچ پوچھتے تو اس امر کو معلوم کرنے کے لئے کسی فلسفیانہ غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص جو تاریخ سے معمولی واقفیت رکھتا ہے جانتا ہے کہ تہذیب بڑی حد تک جغرافی حالات اور آب و ہوا وغیرہ کے اثر سے بنتی ہے۔ چنانچہ جب کوئی تہذیب ایک ملک سے دوسرے ملک میں پھینکتی ہے تو نئی آب و ہوا میں بہت کچھ بدل جاتی ہے۔ اب چاہے آپ طبعی ماحول کو علت فاعلی قرار دیں یا وہ ہیولی سمجھیں جس میں صورت عین جلوہ گر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ مانتا پڑے گا کہ اس کا ہر تہذیب کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ معلوم ہوا کہ ہر تہذیب دو عناصر سے مرکب ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک تصویری عنصر ہے یعنی عقائد، اصول، نظریات، خیالات۔ دوسرا واقعی عنصر ہے یعنی جغرافی حالات خصوصاً آب و ہوا اور معاشی حالات۔ پہلا عنصر مقام کا پابند نہیں۔ تصورات بہ قدر اس قوت کے جو ان میں ہوتی ہے ملک، نسل، قوم کی حدود سے گزرتے ہوئے دنیا کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن دوسرا عنصر مقامی یعنی کسی ایک ملک سے مخصوص ہوتا ہے۔ ہر ملک میں عموماً تصویری تہذیبی عناصر تو مختلف قسم کے موجود ہوتے ہیں

لیکن واقعی عناصر یعنی جغرافی اور معاشی حالات ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ جب کسی ملک کی مخصوص اور مشترک تہذیب کا ذکر ہو تو اس سے مراد یہی جغرافی اور معاشی حالات اور ان کے اثرات ہوتے ہیں۔ یہ اثرات صرف مادی چیزوں ہی کی شکل میں ظاہر نہیں ہوتے بلکہ ایک خاص ذہنی فصاحت بھی پیدا کر دیتے ہیں جو ملک کے باشندوں کے عام احساس اور مزاج کو ایک ہی سانچے میں ڈھال دیتی ہے خواہ ان میں عقائد اور اصول کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو۔ یہ عام مزاج اور ذہن جیسے ہم ملکی روح کہہ سکتے ہیں مشترک تہذیب کا سب سے اہم ماخذ ہوتا ہے۔ دوسرے ماخذ وہ تہذیبی ترکیبیں ہیں جو وقتاً فوقتاً خود ملک کے اندر اُٹھتی ہیں یا ان قوموں کی تہذیبیں جو باہر سے آکر اس ملک میں سکونت اختیار کر لیتی ہیں یا جن سے اسے جنگ یا تجارت وغیرہ کے سلسلے میں سابقہ پڑتا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان تہذیبوں کے صرف وہی عناصر ملک کی مشترک تہذیب کا جز سمجھے جائیں گے جو عام ملکی روح کے ساتھ اس طرح کھپ جائیں کہ ہر جماعت اُنہیں اپنا سمجھنے لگے۔ ان ہی عناصر کا مجموعہ قومی تہذیب کے نام سے موسوم ہو گا۔

چنانچہ ہندوستان کی مشترک تہذیب کے بھی یہی دو ماخذ

ہیں :

(۱) ملک کا طبعی اور معاشی ماحول جس کی وجہ سے مادی تمدن کا ایک مشترک عنصر اور ایک عام مزاج اور ذہنیت یعنی ہندوستانی روح پیدا ہو گئی ہے۔

(۲) مختلف تحریکوں اور تہذیبوں کے ذہنی اثرات۔ ان میں ایک تو وہ تہذیبیں ہیں جو ہندوستان میں قبل تاریخی زمانے سے موجود تھیں دوسرے وہ جن سے ملک کو عارضی طور پر سابقہ پڑا، تیسرے وہ جو باہر سے آکر یہاں رس بس گئیں، چوتھے وہ انقلاب آفریں ذہنی تحریکیں جو ملک کے اندر وقتاً فوقتاً پیدا ہوئیں۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ان سب تہذیبوں اور تحریکوں کے صرف وہ عناصر ہندوستان کی مشترک یا قومی تہذیب میں شمار کئے جائیں گے جنہوں نے ملکی روح سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے قبول عام حاصل کر لیا اور عام طور پر ہندوستانیوں کی زندگی کا جز بن گئے دوسرے عناصر خواہ وہ کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں، جو صرف بعض جاعتوں یا ملک کے بعض حصوں سے مخصوص ہیں۔ ہندوستانی تو کہلائیں گے لیکن قومی نہیں کہے جاسکتے۔ اب ہم ان دونوں ماحذوں پر ایک نظر ڈال کر ان کے تصور کو زیادہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

(۱)

ہندوستان کے جغرافی حالات میں سب سے نمایاں چیز یہ ہے کہ شمالی سرحد کے کوہستانی علاقے اور جنوبی جزیرہ نما کے مغربی اور مشرقی گھاٹوں کو چھوڑ کر قریب قریب سارا ملک مسطح یا کسی قدر مرتفع میدانوں پر مشتمل ہے جنہیں بڑے بڑے دریا سیراب کرتے ہیں۔ چند سہرہ خطوں سے قطع نظر کہ موسم سال کے ایک حصے میں معتدل اور دوسرے حصے میں گرم رہتا ہے۔ بارش صرف بنگال میں اور بعض پہاڑوں پر بہت زیادہ ورنہ اکثر حصوں میں اوسط درجے کی ہوتی ہے۔ اس کا ایک موسم مقرر ہے البتہ اس کی مقدار خاص حدود کے اندر گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اور کسی سال ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض حصوں میں بالکل بارش نہیں ہوتی۔ ملک کے بہت بڑے حصے کی آب و ہوا یکساں کہی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر پورے ملک پر نظر ڈالئے تو سرد ترین سے لے کر گرم ترین اور مرطوب ترین سے لے کر خشک ترین تک ہر قسم کی آب و ہوا موجود ہے اور زمین کی حالت میں بھی اتنا تنوع ہے کہ قریب قریب ہر قسم کی نباتی اور معدنی پیداوار ملک کے اندر ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ جس ملک میں میدانوں کی کثرت ہو، پانی افراط سے ہو اور سورج سال کے بڑے حصے میں زمین کو

حرارت اور زندگی بختا ہو وہ کھیتی کے لئے خاص طور پر موزوں ہو گا۔ چنانچہ ابتدا سے ہندوستان کا خاص پیشہ زراعت ہے مگر چونکہ پیداوار ملک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے اور اُسے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانے کے لئے دریا کے قدرتی راستے موجود ہیں اور سڑکیں آسانی سے بن سکتی ہیں اس لئے آگے چل کر اندرونی تجارت کے پیشے کو بھی فروغ ہوا بیرونی تجارت اگرچہ خشکی اور سمندر کے راستوں سے بڑے پیمانے پر ہوتی رہی لیکن خود ہندوستانیوں کا حصہ اس میں مقابلہ کم رہا اس لئے کہ ان کی ضرورت کی سب چیزیں ملک کے اندر ہی پیدا ہوتی تھیں۔ انھیں دوسرے مال لانے کی اتنی ضرورت نہ تھی جتنی دوسرے ملکوں کو یہاں سے مال لے جانے کی۔ خصوصاً بحری تجارت کی طرف ہندوستانی کم راغب تھے اس لئے کہ سمندر اندرون ملک سے بہت دور ہے۔ صرف ساحلی علاقوں کے رہنے والوں نے اس کی طرف تھوڑی بہت توجہ کی۔ غرض ملک کے طبعی حالات کے اثر سے ہندوستان کی معاشی زندگی ابتدا سے زراعت کے سانچے میں ڈھلی اور اُس کا مجموعی تہذیب کی نشوونما پر اثر پڑا۔ ظاہر ہے کہ کسانوں کی تہذیب شکار یوں کی تہذیب سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ اور ترقی کی ہر منزل میں وہ امن پر جنگ سے اور تعبیر پر تخریب سے

کہیں زیادہ زور دیتی ہے۔ یہ خصوصیت آپ کو ہندوستانی تہذیب کی ساری تاریخ میں نظر آئے گی۔

مگر ہندوستان کی معاشی زندگی کے بارے میں سب سے زیادہ قابل غور بات یہ ہے کہ گرم اور معتدل آب و ہوا کی وجہ سے یہاں زندگی کی بنیادی ضرورتیں سرد ملکوں کے مقابلے میں کم ہیں اور ان کے پورا کرنے کے سامان زیادہ ہیں۔ اس ملک کے لوگوں کے لئے پیٹ بھرنے کو کھانا، تن ڈھانکنے کو کپڑا اور تاپنے کو ایندھن بہت کم درکار ہے اور یہ سب چیزیں آسانی سے کافی مقدار میں مہیا ہو سکتی ہیں۔ آج کچھ تو ہماری نالائقی سے اور کچھ بدیسی حکومت کی بدولت کروڑوں آدمی ضروریات زندگی سے محروم ہیں اور معاشی مسئلہ سب سے زیادہ اہم اور پیچیدہ مسئلہ بن گیا۔ ہے لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ یہ صورت ہمیشہ سے نہیں تھی۔ برطانوی حکومت سے پہلے قوط کے زمانے کو چھوڑ کر معمولی حالات میں یہاں کسی وقت بنیادی ضروریات کی کمی محسوس نہیں ہوتی تھی۔ یوں تو معاشی قدر انسان کے لئے ہمیشہ بڑی اہمیت رکھتی ہے لیکن جب تک اس کی بنیادی ضرورتیں پوری نہ ہوں معاشی محرک اس کی ساری زندگی پر چھایا رہتا ہے اور اس کے عمل کو اپنے سانچے میں ڈھالتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سرد ملکوں میں جہاں تمدن کے ابتدائی

زور میں انسان کی ساری کوشش اور توجہ مبنیادی ضرورتوں کے ہتیا کرنے میں صرف ہوتی تھی، معاشی عنصر کو زندگی میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو گئی لیکن گرم ملکوں میں ایسا نہیں ہوا چنانچہ ہندوستان کی تہذیب کی نشوونما میں خالص معاشی محرک کا دخل مقابلہ کلم ہے۔

آب و ہوا اور معاشی وسائل کا اثر مادی تہذیب یا تمدن یعنی کھانے پینے رہنے سہنے کے اسباب اور طریقوں پر بالکل ظاہر ہے ہمیں اس پر زیادہ زور دینے کی ضرورت نہیں کہ ہندوستان کی مادی تہذیب بھی طبعی اور معاشی ماحول کے سانچے میں ڈھلی ہے کیونکہ اس حقیقت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ البتہ جو گونا گوں اختلافات ہمیں مختلف صوبوں کے طرز زندگی میں نظر آتے ہیں ان سے یہ شبہ ضرور ہوتا ہے کہ سوا اس اشتراک کے جو مغربی تمدن کی تقلید نے تعلیم یافتہ طبقے میں پیدا کر دیا ہے شاید ہندوستانیوں کے اپنے تمدن میں کوئی مشترک عنصر نہیں ہے۔ لیکن ہم آگے چل کر موجودہ تہذیبی حالت کا جائزہ لیتے ہوئے یہ دکھائیں گے کہ یہ مشترک عنصر کسی ہئیت سے ہندوستان میں موجود رہا ہے اور اب بھی ہے۔ اگرچہ ایک طرف مغربی تہذیب کے زور نے اور دوسری طرف رجعت کی تحریک نے اسے دبائے کی پوری کوشش کی

اور کر رہی ہے۔ علاوہ مادی تمدن پر اثر انداز ہونے کے طبعی ماحول انسان کے جسم اور اس کی شکل و صورت پر بھی گہرا اثر ڈالتا ہے۔ ہندوستان کے رہنے والوں کی جسمانی خصوصیات میں بظاہر کتنے ہی اختلافات کیوں نہ نظر آئیں لیکن کچھ ایسی مشترک چیزیں بھی ہیں جن کی وجہ سے، ہندوستانی دوسری قوموں کے مجمع میں صاف پہچانا جاتا ہے اور یہ اشتراک کسی حد تک ان کے عادات و خصائل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ طبعی ماحول کا انسانی قبیلے کے جسم کو اور بالواسطہ ان کی سیرت کو متاثر کرنا ایک صریح امر ہے جس کی وضاحت کی ضرورت نہیں۔ البتہ ان کی ذہنی، اخلاقی اور سماجی زندگی پر طبعی ماحول کا جو اثر بلا واسطہ پڑتا ہے وہ اس قدر واضح نہیں ہے۔ ملک کی جغرافیائی خصوصیات اور آب و ہوائے جو عام ذہن اور مزاج ہندوستانیوں میں پیدا کر دیا ہے اور جس نے ان کے خیال اور عمل کی تشکیل میں بہت بڑا حصہ لیا ہے اس کو کسی قدر تفصیل سے سمجھانے کی ضرورت ہے۔ ہم مقدمے میں یہ بتا چکے ہیں کہ دراصل انسانی تہذیب کی جڑاقدار اعلیٰ کا شعور ہے جو مذہب کے نزدیک الہام و وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ شعور اقدار افراد اور جماعتوں کی ذہنی صلاحیت و کیفیت کے مطابق مختلف درجے اور مختلف رنگ کا ہوتا ہے۔ وہ ذہنی صلاحیت اور کیفیت

جو ایک ملک کے رہنے والوں میں پائی جاتی ہے اور جسے ہم نے عام ذہنیت اور مزاج یا ملکی روح کہا ہے زیادہ تر طبیعی ماحول کی بدولت تشکیل پاتی ہے۔ اس ملکی روح کو قدار علی کا شعور خود اس ملک کی برگزیدہ ہستوں کے واسطے سے یا دوسری تہذیبوں کے سابقے سے حاصل ہوتا ہے اور اپنی استعداد کے مطابق اس سے فیض پا کر وہ ایک تہذیب کی تشکیل کرتی ہے ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی ملک کی مختلف جماعتیں ہدایت کے جدا گانہ سرچشموں سے سیر لب ہوتی ہیں اور جدا گانہ تہذیبیں بناتی ہیں لیکن چونکہ ذہنیت عامہ یا روح ملکی ایک ہی ہوتی ہے اور وہ ان سب کی تہ میں کام کرتی ہے اس لئے باوجود گہرے اختلافات کے ان سب تہذیبوں میں ایک مشترک عنصر ضرور پیدا ہو جاتا ہے جو ملکی یا قومی تہذیب کہلاتا ہے۔

اس کے بعد ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ہندوستان کے مزاج عامہ یا ملکی روح کی کیا خصوصیات ہیں جو مختلف تہذیبوں اور تہذیبی تحریکوں میں قدر مشترک کے طور پر شامل ہیں یہاں ہم ان خصوصیات کا ذکر کرنے کے بعد کتا کے بقیہ ابواب میں یہ دکھائیں گے کہ ان ہی کی بدولت ہندوستان کی تاریخ کے ہر دور میں ایک مشترک تہذیب کی تشکیل ہوتی رہی ہے اور آخری بارانگویری حکومت کے قائم ہونے سے پہلے ہوئی تھی۔

اب آپ تھوڑی دیر کے لئے ہندوستان کے اس تصور کو ذہن سے نکال دیجئے جو چند جدید صنعتی شہروں نے پیدا کر دیا ہے۔ اور ایک وسیع

غوطہ زمین کا تصور کیجئے جہاں گرمی کی چاندنی راتوں میں ہر چیز پر ایک پُر
 امر رخاموشی چھائی ہوئی ہے۔ آپ اپنے کام سے فارغ ہو کر سونے کے
 لئے بنگلہ پر لیٹے ہیں مگر چونکہ ذہن کو آرام کر چکے ہیں اس لئے ابھی کچھ
 دیر تک نیند آنے کی امید نہیں۔ تنہائی کا احساس جو گرمی کی سنسان فصفا
 میں قریب قریب ہر وقت رہتا ہے اس وقت اور گہرا ہو گیا ہے ایسا
 معلوم ہوتا ہے کہ اس عظیم الشان کائنات میں بس آپ ہیں اور جا بجا وہ
 سے جگمگاتا آسمان جس وقت آپ کے سارے جذبات اور خواہشات
 آپ کا علم اور ارادہ غرض آپ کی ساری سہتی ایک ہی چیز میں ڈوب کر
 رہ گئی ہے اُسے فکر کہئے یا مراقبہ یا دھیان۔ اس حالت میں احساس کے
 امتیازات مٹ جاتے ہیں موضوع کی وحدت معروض کو اپنے رنگ
 میں رنگ لیتی ہے۔ تعقل جس کا کام ہی مددکات میں دھرت پیدا
 کرنا ہے کل موجودات کو ایک سمجھتا ہے اور تخیل جو اس وقت جس و
 ادراک کی قید سے آزاد ہے انھیں ایک دیکھتا ہے۔

یہ فضا ہے جس میں ہندوستانی ذہن نشو و نما پاتا ہے اس لئے قدرتی
 طور پر اس کی سب سے بڑی خصوصیتیں دو ہیں ایک یہ کہ اس کے اندر توت
 فکر اور سب قوتوں پر غالب ہے دوسری یہ کہ وہ ہمیشہ کثرت میں وحدت
 دیکھنے اور سمجھنے کی طرف مائل رہتا ہے پہلی خصوصیت کی وجہ سے ہندو
 کی میزان اقدار میں فکر کا پتہ سب سے بھاری سمجھا گیا۔ لیکن یہ مجرد نظری
 فکر نہیں تھی بلکہ حسی فکر تھی یعنی حقیقت کائنات کا صرف خیال ہی

نہیں بلکہ اس کی معرفت جس میں خیال کرنے والا موضوع خیال کی
 عقیدت اور محبت میں ڈوب جاتا ہے اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ
 ہم آہنگ پاتا ہے اس فکر میں فلسفیانہ غور اور مذہبی مراقبہ دونوں کی نشان
 پائی جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں مذہب اور فلسفہ ابتداء سے
 زندگی کا مرکز بن گیا۔ اپنی دوسری خصوصیت کی بدولت ہندوستانی ذہن
 ہمیشہ کائنات کی تعبیر میں اور نظام فکر کی تعبیر میں متعدد اور مختلف مظاہر
 کو ایک یکجہ کے تحت میں لاکر ان میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا۔
 کسی کو غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم ہندوستانی ذہن کی مندرجہ بالا
 خصوصیات یا دوسری صفات کو جن کا ذکر آگے آئے گا سرسری مفید اور قابل
 قدر سمجھتے ہیں اور ان کے خطرات سے واقف نہیں۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں
 کہ افراد اور قوموں کے فطری رجحانات عموماً یکساں رہتے ہیں اور ناقص ہوتے ہیں
 اور ان کی تہذیب تکمیل کے لئے بعض کو دبانے کی اور بعض کو اوجھارنے
 کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اسی کے ساتھ حقیقت مسلم ہے کہ فرد اور قوم کی
 بنیادی فطرت کبھی پورے طور پر بدلی نہیں جاسکتی۔ اس کی تہذیب اور
 اصلاح ہو سکتی ہے مگر ایک خاص دائرے کے اندر جو اس کی قدرتی صلاحیتوں
 سے بنتا ہے اس میں شک نہیں کہ ہندوستانیوں کے ذہن پر فکر کے غلبے
 نے اکثر اسے بڑھ کر ان کے قوائے عمل کو کمزور کر دیا اور انھیں کبھی کبھی
 رد عمل کے طور پر فکر محض کے خلاف بغاوت بھی کرنی پڑی۔ اسی طرح
 وحدت کے شعف نے انھیں اس انتہا تک پہنچا دیا کہ عالم کثرت یعنی عالم

طبعی کے وجود سے انکار لازم آیا تو انھیں مجبوراً توازن پیدا کرنے کے لئے مادی مغربی تہذیب کی طرف جھک جانا پڑا لیکن ایک معقول حد تک فکر کا غلبہ اور کثرت میں وحدت کا احساس دونوں ہندوستانی ذہن کے جوہر ہیں اور ہندوستان کی ہر تہذیب میں ان کی جھلک نظر آتی ہے۔

ہندوستانی ذہن کی ان خصوصیات کا اثر اس کے اخلاقی احساس پر بھی صاف نمایاں ہے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اپنے فکری رجحان کی وجہ سے وہ سب سے بڑی اخلاقی قدر معرفت حقیقت کو سمجھتا ہے اور علی الاطلاق اس سے کم درجہ پر رکھتا ہے۔ اسی طرح احساس وحدت کا یہ اثر ہے کہ اس کے نزدیک اخلاق کی بنیاد شکش پر نہیں بلکہ ہم آہنگی پر ہے۔ اس معاملے میں ہندوستانی ذہن اور جدید مغربی ذہن کا تضاد خاص طور پر نمایاں ہے مغربی ذہن انسان اور عالم طبعی کی شکش کی بڑی خلاقی اہمیت سمجھتا ہے اور تغیر فطرت کو ایک اعلیٰ اخلاقی قدر مانتا ہے لیکن ہندوستانی ذہن کی نشوونما ایک ایسے ماحول میں ہوئی ہے جہاں موسم کے اعتدال زمین کی زرخیزی اور خوش نمو ذرائع آمدورفت کی آسانی کی وجہ سے انسان کو فطرت کے ساتھ جنگ بہت کم کرنی پڑتی ہے اور اس کے دل میں فطرت کے ساتھ کشمکش کا نہیں بلکہ ہم آہنگی کا احساس پیدا ہوتا ہے اس کا بنیادی شعور اخلاقی پر نہیں ہے کہ دنیا بدی کی قوتوں سے معمور ہے جن سے لڑ کر انھیں شکست دینی ہے بلکہ یہ ہے کہ کائنات میں عدل اور نیکی کا قانون کا فرما ہے جس سے اپنی زندگی کو مطابقت کرنا ہے۔ نظام کائنات سے ہم آہنگی کا

یہ جذبہ اگر اقدار اعلیٰ کی روشنی میں صحیح راستہ اختیار کرے تو ایک
جائز اخلاقی اور عملی نصب العین بن جاتا ہے ورنہ تعدیر پرستی اور
بے عملی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ بظاہر فکر کے نبلے کی وجہ سے انسان
کی طبیعت میں جذبات و خواہشات کا زور کم ہونا چاہئے لیکن ایک تو
ہندوستان کے طبیعی ماحول میں خون کی حدات جذبات کو گرماتی سے دھڑک
فکر کے ساتھ ساتھ ہندوستانی ذہن تخیل سے بھی مالا مال ہے اور وہ اس
آگ کو اور بھڑکاتا ہے۔ غرض جذبات پرستی اور لوت پرستی کا رجحان
یہی ہندوستانی طبیعت میں شدت سے ہے لیکن چونکہ یہ رجحان فکر کے
بنیادی رجحان کے منافی ہے اس لئے اسی شدت سے اسے دبائے
کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ جوش و ضبط اور نفس پرستی اور نفس کشی کا اتار
چڑھا ہندوستان کی ذہنی تاریخ میں برابر نظر آتا ہے۔ بدترین دو
ہماری تاریخ کے وہ ہیں جب کہ نفس پرستی ہماری زندگی پر چھائی رہی
ہے۔ ان کے بعد ہمیشہ رد عمل ہوا اور نفس کشی کی باری آئی جس نے
روح کی آرائشوں کو دور کرنے کے لئے مہمل کام دیا اور پھر
اعتدال کی تبرید مزاج طبیعی حالت پر لے آئی۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کے ہر حصے کی موسمی حالت
میں مجموعی طور پر ہمواری اور باقاعدگی پائی جاتی ہے۔ بارش
کی مقدار کی زیادتی اور کمی کو چھوڑ کر ہر موسم ایک خاص
وقت پر شروع ہوتا ہے، خاص وقت پر ختم ہوتا ہے اور

اس کی شدت کا درجہ مقررہ حدود کے اندر رہتا ہے۔ جو چیزیں بظاہر فطرت کے ہموار عمل میں رکاوٹ ڈالتی ہیں وہ یہاں یا تو سرے سے موجود ہی نہیں یا نہ ہونے کے برابر ہیں۔ کووآتش فشاں سارے ملک میں کہیں نہیں۔ زلزلے آتے ہیں مگر خفیف شدید زلزلہ کبھی مدتوں میں آجائے تو آجائے۔ عموماً ابرو باد کے طوفان سے زیادہ شدید طبیعی حادثوں سے ملک کو سابقہ نہیں پڑتا۔ قانون فطرت کے اس مسلسل اور ہموار عمل کے مشاہدے نے جو اثرات ہندوستانی ذہن پر ڈالے ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم یہ احساس ہے کہ قانون اخلاق کا عمل بھی اسی طرح مسلسل اور ہموار ہے۔ ابتدائی دور میں انسان عالم اخلاق اور عالم طبیعی میں بالکل فرق نہیں کرتا۔ اس کے اخلاقی تصورات سراسر طبیعی مشاہدات پر مبنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہندوستانی ذہن میں ابتدا سے یہ خیال راسخ ہو گیا کہ ہر فعل کے اخلاقی نتائج کا واقع ہونا اسی طرح یقینی اور معین ہے جیسے ایک موسم کے بعد دوسرے موسم کا آنا۔ تقدیر کا نظریہ جو پستی کے دور میں انسان کے مجبور محض ہونے کا عقیدہ بن گیا حقیقت میں قانون اخلاق قانون فطرت کو تسلیم والی کڑی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کے فعل کے اخلاقی نتائج بھی عالم طبیعی کے اندر واقع ہوتے ہیں

اور قانونِ اخلاق کے علاوہ ایک حد تک قانونِ طبعی کے بھی پابند ہیں جن میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ بجائے خود قابلِ اعتراض نہیں ہے لیکن جس طرح ہندوستانی ذہن میں ماحول کے اثر سے جو بے علی کارِ جحان موجود ہے وہ موافق حالات پا کر بڑی آسانی سے کاہلی کی عادت بن جاتا ہے۔ اسی طرح تقدیر کا نظریہ بھی آسانی سے مسخ ہو کر جبرِ محض کا عقیدہ بن سکتا ہے اور بن جاتا ہے۔

کچھ تو فکر کے غلبے کی وجہ سے اور کچھ طبعی ماحول کے مسلسل اور ہموار عمل کے اثر سے ہندوستانی ذہن کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس کے خیال اور عمل میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ یک بارگی نہیں بلکہ تدریجاً وقوع میں آتی ہیں۔ یعنی اس کی بنیادی خصوصیت انقلاب نہیں بلکہ ارتقا ہے۔ اس کے معنی یہ نہ سمجھیے کہ ہندوستانی ذہن میں بڑی بڑی تبدیلیاں نہیں ہوتیں یا ان کے واقع ہونے میں بہت زیادہ وقت لگتا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ تغیر کا عمل ہر قدم پر محسوس ہوتا رہتا ہے اور اس کی منزلیں معین کی جاسکتی ہیں۔ انقلاب اور ارتقا کا حقیقی فرق یہی ہے کہ ارتقا میں تغیرات کے سلسلے کی سب کڑیاں موجود ہوتی ہیں اور نظر آتی ہیں اور انقلاب میں بہت سی کڑیاں بیچ میں سے غائب ہو جاتی ہیں اس لئے ایک دم سے بڑا شدید چھٹکا محسوس

ہوتا ہے۔ بعض افراد کو چھوڑ کر جن کا وجدان الہام کے ذریعے
 ایک پل میں ہزار مترلوں سے گزر جاتا ہے عام طور پر فکر انسانی
 کا عمل تدریجی ہوتا ہے اور جس ذہن میں فکر کا غلبہ ہو اُس میں
 تغیرات تدریجاً واقع ہوتے ہیں۔ پھر جب اُس ذہن کے طبیعی
 ماحول میں روز صبح کورات کا اندھیرا آہستہ آہستہ غیر محسوس
 طور پر دن کی روشنی میں اور شام کو اسی طرح روشنی اندھیرے
 میں بدلتی ہو، ہر سال جاڑے کی سرد ہوا رفتہ رفتہ ہلکی ہو کر
 خوش گوار باد بہار اور آہستہ آہستہ گرم ہو کر شدید بادِ سموم
 بنتی ہو تو کیا تعجب ہے کہ اُس ذہن میں بڑی تبدیلیوں
 کو بتدریج بغیر شدید جھٹکے کے قبول کرنے کی خصوصیت لائی جائے
 مگر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ یہی تدریجی ارتقاء کی صلاحیت
 ہستی کے زمانے میں جمود اور بے حسی بن جاتی ہے۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی آب و ہوا کا اعتدال
 کے ساتھ گرم ہونا، زمین کا ہموار اور زرخیز ہونا اور پانی کا
 افراط سے پایا جانا ان سب چیزوں نے بل کر زراعت کے لئے
 سہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ ابتدا سے اس ملک کی معاشی زندگی
 زراعت کے سلیچے میں ڈھلی اور اس کا اثر اس کی سماجی اور
 اخلاقی زندگی پر بہت گہرا پڑا۔ علم الاقوام کی تحقیقات شاہد ہے
 کہ ہندوستان میں زراعت بہت قدیم زمانے میں رائج ہو گئی تھی

بلکہ اغلب یہ ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے یہیں شروع ہوئی اور
 حضری زندگی کا آغاز بھی یہیں ہوا۔ ابتدائی کسان قومیں مادی تہذیب
 کی حامل ہوتی تھیں اور ان میں خاندانی زندگی اور سماجی زندگی
 کا احساس بہت گہرا تھا۔ صلح جوئی، امن پسندی، ہمدردی،
 غرض وہ سب تعمیری صفات جو تہذیبی ترقی کے لئے ضروری
 ہیں ان میں شکاریوں اور خانہ بدوش گٹھ بانوں سے کہیں زیادہ
 تھیں۔ اسی لئے ہندوستان کے بعض حصوں، مثلاً دادئی
 سندھ میں، آریوں کے آنے سے ہزار ہا سال پہلے تہذیب
 ابتدائی منزل سے نکل کر ثانوی منزل میں داخل ہو چکی تھی۔ آگے
 چل کر بہت سی خانہ بدوش جنگ جو فی میں باہر سے اس ملک
 میں آئیں اور ان کے میل جول سے ملکی مزاج بہت کچھ بدلا۔ پھر
 بھی خاندانی زندگی کا گہرا احساس، صلح جوئی اور ہمدردی ہمیشہ
 ہندوستانی طبیعت کے اہم اجزاء رہے اور رہیں گے۔ یہ دوسری
 بات ہے کہ جب جماعت یا فرد کا مزاج بگڑنے پر آتا ہے تو خاندانی
 احساس عشرہ نوازی، صلح جوئی، یزدلی، اور ہمدردی، بے جا
 مروت بن جاتی ہے۔

زمراستی زندگی اور جغرافیہ سادات کا ہندوستان کی سیاسی
 نشوونما اور ریاست کی تشکیل پر بھی گہرا اثر پڑا۔ ظاہر ہے
 کہ کسانوں کے ملک میں آبادی شہروں میں سمٹ کر نہیں بلکہ

دیہات میں پھیل کر رہتی ہے۔ آج بھی ہندوستان میں مقابلتا شہروں کی تعداد بہت کم ہے اور نوے فی صدی ہندوستانی گاؤں میں آباد ہے۔ جو اکثر ایک دوسرے سے خالص دوہوتے ہیں۔ پھر عہد قدیم میں ملک کی آبادی مورخوں کے اندازے کے مطابق دس کروڑ سے زیادہ نہ تھی۔ غالباً وہ اور بھی پھیل کر رہتی ہوگی اور گاؤں ایک دوسرے سے اور زیادہ فاصلہ پر ہوتے ہوں گے۔ ایسی حالت میں لازمی طور پر حکومت کی نشوونما کا رجحان لامرکزیت کی طرف ہوتا ہے چنانچہ ہندوستان میں ابتدا سے لے کر انگریزوں کے آنے تک مبنیادی سیاسی واحد ہمیشہ گاؤں رہا جس میں ذراعتی جماعت کی فطری جمہوریت پسندی کے مطابق پنچائتی حکومت ہوتی تھی۔ لیکن یہ جمہوریت دوسرے اثرات کی وجہ سے مقامی حدود سے آگے نہ بڑھ سکی اور پوری ریاست کو اپنے سانچے میں نہ ڈھال سکی۔ اس کو سمجھنے کے لئے ذرا ہندوستان کی جغرافیائی حالت کا مقابلہ یونان سے کیجئے جو جمہوری ریاست کا گہوارہ سمجھا جاتا ہے۔ یونان کا ملک چھوٹی چھوٹی وادیوں میں تقسیم ہے جن کو اپنے پہاڑ ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔ ان وادیوں میں رہنے والی خاص بڑی جاعتیں اپنی اپنی جگہ الگ تھلگ زندگی بسر کرتی تھیں اور ہر ایک کی زبان اور معاشرت ابتدا میں ایک دوسرے

سے بالکل مختلف تھی۔ ان ہم رنگ جماعتوں کا چھوٹے چھوٹے
 رقیوں میں سمٹ کر رہنا ایک بہت بڑا سبب تھا جمہوری شہری
 ریاستوں کی تشکیل کا۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان کی آبادی
 اس طرح بکھری ہوئی تھی کہ پورے ملک کا کیا ذکر ہے ایک
 علاقے کے باشندوں یا ان کے نمائندوں کا بار بار ایک جگہ جمع
 ہونا نہایت دشوار تھا اس لئے ریاستوں کی تشکیل بلا واسطہ
 جمہوریت یا نمائندہ جمہوریت کے اصول پر نہیں ہو سکی اور
 ہندوستانیوں کی جمہوری روح کو اظہار کا پورا موقع نہیں ملا
 بلکہ وہ صرف دیہی پنچائتوں تک محدود رہی۔ اب رہی اشرافی
 حکومت یا امرا کی حکومت اس کے لئے جغرافی حالات تو ضرور
 سازگار تھے لیکن ذات پات کے نظام نے ذہنی قیادت،
 سیاسی قوت اور دولت کو الگ الگ ذاتوں میں تقسیم کر دیا
 تھا اور جب تک یہ تینوں چیزیں ایک ہی گروہ میں جمع نہ ہوں
 تو اس پر طبقہ اشراف یا طبقہ امرا کی تعریف صادق نہیں آتی۔
 پس جب کہ قدیم ہند میں طبقہ اشراف مکمل معنی میں وجود ہی نہیں
 رکھتا تھا تو پھر اشرافی حکومت کا کیا ذکر۔

ایک ترقی یافتہ سماج کے لئے جو قبائلی زندگی کی منزل
 سے گزر چکی ہو جمہوریت اور اشرافیت سے قطع نظر کرنے کے
 بعد حکومت کی صرف ایک ہی شکل باقی رہ جاتی ہے یعنی شخصی

حکومت جو عموماً ملکیت یا شاہی کی صورت اختیار کرتی ہے۔ چنانچہ
ہندوستان میں تاریخی عہد کی ابتدا سے اس وقت تک جب
وہ اپنی آزادی کھو کر سلطنت برطانیہ کا ماتحت بن گیا جتنی
چھوٹی بڑی ریاستیں قائم ہوئیں وہ سب راجاؤں یا بادشاہوں
کے زیر حکومت تھیں۔ ہندوستان میں بادشاہ کا حق فرمانروائی
شاہانِ یورپ کے حق الہی کی طرح غیر مشروط نہ تھا۔ وہ بادشاہ
اپنی فتوحات کی بدولت جتنا تھا لیکن اپنی بادشاہی قائم رکھنے
کے لئے اس پر لازم تھا کہ مذہبی قانون کی پابندی کرے،
رعایا کے ہر فرقے اور ہر طبقے کے ساتھ انصاف کرے اور
ملک میں امن قائم رکھے۔ ان شرائط کے ساتھ رعایا پر اس کی
اور اس کے جائز داروں کی اطاعت فرض تھی۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ ہندوستان میں شاہی
ریاست کو کبھی وہ مرکزیت حاصل نہیں ہوئی جو اسے بہت
سے دوسرے ملکوں میں حاصل رہی ہے۔ یوں تو ریاست
کے اختیارات اور وظائف کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ وہ
صرف سیاسی ریاست نہیں بلکہ مذہبی اور تہذیبی ریاست
بھی ہوتی تھی۔ لیکن یہ سب اختیارات اور وظائف بادشاہ
یا راجہ کی ذات میں مجتمع نہیں تھے بلکہ ان میں ماتحت حکمرانوں
ذات برادریوں، پیشہ برادریوں اور گائوں کی پنچائتوں کا

بھی حصّہ تھا۔

اس کے یہی معنی ہیں کہ جمہوریت کا بیج ہندوستان کی زمین میں ابتدا سے موجود تھا اور گوڑ سے نامازگار حالات نے بڑھ کر تناور درخت نہیں بننے دیا لیکن چھوٹے چھوٹے پودوں کی شکل میں رہا۔ دوسری بات جو قابلِ لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ کوٹاک عموماً بہت سی الگ الگ ریاستوں میں تقسیم رہا اور جب کبھی کوئی بڑی ریاست قائم ہوئی تو اس کی حیثیت ایک نیم مربوط دفاق سے زیادہ نہ تھی لیکن ہندوستانی ذہن میں سیاسی وحدت کا تصور اس قدر گہرا اور اس کا شوق اتنا زیادہ تھا کہ کوتلیا، منو، وشنو، یجنا و کلیا اور دوسرے منکروں کے ریاست کے نظریوں میں بہت سے اختلافات کے باوجود یہ خیال مشرک ہے کہ مثالی بادشاہ کے لئے دوسری ریاستوں کو فتح کر کے ایک سلطنت کے تحت میں لانا ضروری ہے۔ مگر اسی کے ساتھ فاتح بادشاہ کو یہ تاکید کی جاتی ہے کہ جہاں تک ہو سکے وہ مفتوحہ ریاست کی حکومت سابق حکمران خاندان کے کسی رکن کے سپرد کرے اور وہاں کے قدیم متاؤن معاشرت اور رسم و رواج کو بدستور باقی رکھے۔ غرض سیاسی تنظیم کے لحاظ سے بھی وہی کثرت میں وحدت کا نصب العین ہندوستانی ذہن پر چھایا ہوا نظر آتا ہے گو سیاسی وحدت

حاصل کرنے کے موقعے اُسے بہت کم نصیب ہوئے۔

یہ ہیں چند مثالیں ان خصوصیات کی جو ہندوستان کے اجتماعی ذہن اور مزاج میں طبعی اور معاشی ماحول کے اثر سے ابتدا سے پائی جاتی ہیں۔ یہ ملکی روح ان سب تہذیبوں کا نقل اور مشترک عنصر ہے جو خود اس ملک میں پیدا ہوئیں یا باہر سے آکر یہاں پھیلیں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ملکی روح بہت بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کی حیثیت جماعت کی زندگی کے لئے وہی ہے جو فرد کی زندگی کے لئے جبلتوں کی ہے۔ اس کی تربیت اور نشو و نما اصلاح اور تہذیب ممکن ہے، مگر اس کو مٹا دینا یا دبا دینا یا بالکل بدل دینا ناممکن ہے۔ اُس اخلاقی نصب العین کے مطابق جو اس کے حاطوں کے پیش نظر یہ ہو، اچھا رنگ بھی اختیار کر سکتی ہے۔ اور بُرا بھی۔ لیکن بہر حال یہ وہ زمین ہے۔ جس پر ہر تہذیب کو اپنی بنیاد رکھنی پڑتی ہے۔

لیکن طبعی اور معاشی ماحول کا اثر جسے ہم نے ملکی روح کہا ہے تہذیب کا صرف ایک عنصر یعنی واقعی عنصر ہے۔ دوسرا اہم عنصر یعنی تصویری عنصر ان خیالات عقائد اور اصول پر مشتمل ہے جو اقدارِ اعلیٰ کے شعور سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تصویری عنصر مقام کا پابند نہیں ہے بلکہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں ایک قوم سے دوسری قوم میں پھینچ سکتا ہے اور پہنچتا ہے۔

آپ دُنیا کی تاریخ اور موجودہ زمانے کے واقعات پر نظر ڈالئے تو آپ کو اس کی بے شمار مثالیں ملیں گی کہ ایک مذہب یا فلسفہ سیاسی اصول یا معاشی نظریہ پہلے دُنیا کے ایک حصے میں جنم لیتا ہے اور پھر دوسرے حصوں میں پھیلتا چلا جاتا ہے۔ مختلف آب و ہوا میں رہنے والی مختلف تہذیبیں رکھنے والی قومیں اسے کُلی یا جزوی طور پر اختیار کرتی ہیں۔

غرض جب ہم ہندوستان کے ذہن اجتماعی کے دوسرے پہلو یعنی ان خصوصیات پر نظر ڈالتے ہیں جو تصویری عناصر مثلاً فلسفیانہ افکار مذہبی عقائد، علمی نظریات کے اثر سے رفتہ رفتہ پیدا ہوئیں تو ہمیں کئی باتوں کا محاذ رکھنے کی ضرورت ہے۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ جن تصویری عناصر نے ہندوستان کے ذہن پر اثر ڈالا وہ سب کے سب خود ہندوستان کی سرزمین میں پیدا نہیں ہوئے تھے بلکہ ان میں سے بہت سے باہر سے آئے تھے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان عناصر نے ملک کی مختلف جماعتوں کو مختلف حد تک متاثر کیا اور اسی وجہ سے ہندوستان میں مختلف مذاہب اور تہذیبیں پائی جاتی ہیں۔ لیکن ان کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو ذہن اجتماعی میں جذب ہو گیا اور ملک کی سب جماعتوں میں قدر مشترک بن گیا۔ آپ ہندوستان کی تہذیبی تاریخ پر غور کیجئے تو آپ کو یہ نظر آئے گا کہ جب کوئی نیا نظام فکر خود

ہندوستان میں پیدا ہوا یا باہر سے یہاں آیا تو وقتی کے طور پر اس کے فرقہ بندی پیدا کر کے باہمی اختلافات کو اور بڑھا دیا لیکن اسی کے ساتھ ہندوستانی ذہن نے اپنا کثرت میں وحدت پیدا کرنے کا عمل بھی شروع کر دیا اور ایک مدت کے بعد مختلف عناصر تہذیب میں ایک حد تک امتزاج پیدا کر کے ایک مشترک تہذیب کی بنیاد قائم کر دی۔ مشترک تہذیب کے موجودہ مسئلے کو حل کرنے سے پہلے ہمارے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ ہندوستان (۱) کی تاریخ میں یہ مسئلہ متعدد مرتبہ کیوں کر حل کیا گیا۔

ہندوستان کی ذہنی تاریخ کے بھی عام دستور کے مطابق تین دور قرار دیے جاسکتے ہیں۔ قدیم، وسطی، جدید۔ لیکن یہاں ایک بات کو صاف کر دینا ضروری ہے۔ یورپ کی تاریخ میں ان تینوں دوروں کی خصوصیات کچھ اور ہیں اور ہندوستان کی تاریخ میں کچھ اور۔ یورپ میں قدیم عہد یونانی اور رومی قوموں کی ترقی کے زمانے کو کہتے ہیں۔ جب زندگی کا مرکز ریاست تھی، مذہب کو محض ایک ضمنی حیثیت حاصل تھی اور اس نے عقل پر کوئی پابندیاں عائد نہیں کی تھیں اس لئے علوم و فنون آزادی سے نشوونما پا رہے تھے۔ عہد وسطی سے مراد وہ زمانہ ہے جب مذہب عیسوی نے یورپ کی ساری تہذیب کو اپنے رنگ میں رنگ لیا تھا۔ سیاسی اقتدار دراصل رومی کلیسا کے

ہاتھ میں تھا۔ ریاستیں تھیں تو ضرور لیکن ایک
تو وہ علما کلیسا کی مرکزی حکومت کے ماتحت تھیں دوسرے
جاگیرداری نظام کی بدولت ان کے اختیار اور عمل کا دائرہ بہت
محدود تھا۔ عہد جدید اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب یورپ
کے لوگوں میں پہلے عربوں کے سابقے سے علمی تحقیق کی روح نمودار
ہوئی پھر یونان و روم کے قدیم علوم کے مطالعے کی بدولت
ایک عام ذہنی بیداری پیدا ہو گئی جسے نشاۃ ثانیہ کہتے ہیں۔
اس کے اہم نتائج جس سے تہذیب کی از سر نو تشکیل ہوئی حسب
ذیل تھے :-

ریاست کا کلیسا کی حکومت سے آزاد ہونا اور قومیت
کی تحریک کا ابھرنا۔ عقل کا مذہب کی جگہ بندے سے نکل کر علوم و
فنون کے میدان میں تحقیق کی داد دینا اور تہذیب کی بنیاد پر
علوم عقلی پر اور پھر علوم طبیعی پر رکھنے کی کوشش کرنا چند باعقل
کے لحاظ سے عہد جدید عہد قدیم سے مشابہ معلوم ہوتا ہے لیکن
حقیقت میں اس کی نوعیت بالکل الگ ہے اور اس کی ہیئت سی
خصوصیات ایسی ہیں کہ عہد قدیم میں اپنی مثال نہیں رکھتی
مثلاً زندگی کی بنیاد سراسر عقل اور علم پر رکھنے کی کوشش صنعت
میں طاقت کا استعمال معاشی عدم مداخلت کا نظریہ سرمایہ دارانہ
نظام وغیرہ۔ ہندوستان کی تاریخ میں عہد قدیم عہد وسطیٰ اور

عہد جدید کے معنی اور ہی کچھ ہیں۔ یہاں عہد قدیم میں تہذیب کا مرکز مذہب تھا اور زندگی کے دوسرے شعبوں پر اس کا اقتدار مسلم تھا لیکن اس نے ان کو اپنے اندر اس طرح جذب نہیں کیا تھا جس طرح یورپ کے عہد وسطیٰ میں رومی کلیسا نے ایک حد تک ریاست، علم، آرٹ اور تہذیب کے دوسرے شعبے مذہب کے تابع ضرور تھے لیکن اسی کے ساتھ اپنی جد اگانہ حیثیت بھی رکھتے تھے۔ عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے آنے کے بعد ریاست نظری طور پر نہیں تو عملی طور پر ضرور مذہب کے اثر سے آزاد ہو گئی اور علوم و فنون کو مستقل حیثیت حاصل ہو گئی یعنی ایک لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تہذیب کے مختلف شعبوں کو حکومت خود اختیاری جو یورپ میں عہد جدید میں حاصل ہوئی ہندوستان میں عہد وسطیٰ ہی میں مل چکی تھی۔

البتہ جدید یورپ کی دوسری چیزیں مثلاً عقل و علم کو مذہب سے زیادہ اہمیت دینا، جدید صنعت اور سرمایہ داری نظام، قومیت اور جمہوریت کا نیا تخیل جن سے ہندوستان میں عہد جدید کا آغاز ہوا انگریزوں کی حکومت کے ساتھ ساتھ آئیں ہندوستان کی تاریخ میں ان تینوں عہدوں کا وقت بھی یورپ کی تاریخ سے بالکل مختلف ہے۔ یعنی عہد قدیم مسیح سے کوئی ڈیڑھ ہزار سال پہلے سے شروع ہو کر آٹھویں صدی عیسوی

تک چلتا ہے۔ عہد وسطیٰ انیسویں صدی کے وسط تک چلتا ہے۔
 اور عہد جدید کے آغاز کو ابھی سو سال بھی نہیں ہوئے ہیں۔
 عہد قدیم کے کوئی ہزار سال گزرنے کے بعد ہندوستان
 میں پہلی بار ایک قومی تہذیب کی تاسیس ہوئی یعنی ویدک تہذیب
 اور اس ویدک تہذیب ہندوستان کی قدیم ترین تہذیبوں کے محل جول سے ویدک
 ہندو تہذیب وجود میں آئی۔ پھر عرصے بعد اس تہذیب کے
 بعض پہلوؤں کے خلاف ایک شدید رد عمل ہوا اور ہندو مذہب بدھ مذہب
 کو مغلوب کر کے ایک نئی قومی تہذیب بنانے کی کوشش کی۔
 اس میں شک نہیں کہ بدھ مذہب نے ہندوستان کے ذہن
 اور زندگی پر بڑا گہرا اثر ڈالا لیکن جو تہذیب اس کی بنیاد پر
 تعمیر ہوئی وہ صرف تھوڑے ہی عرصے کے لئے قومی تہذیب بن
 سکی۔ اس کے بعد عہد قدیم کے آخر میں مختلف تہذیبوں کے
 ملنے سے قومی تہذیب کی تاسیس کا عمل پھر ایک بار واقع ہوا۔
 یعنی بدھ مت کے زوال کے بعد برہمنوں کا دوبارہ عروج ہوا
 اور انھوں نے قومی تہذیب کے منتشر عناصر کو سمیٹ کر پورا ملک
 ہندو تہذیب قائم کی۔ عہد وسطیٰ میں مسلمانوں کے آنے سے
 بہت پہلے ہندوستان کی تہذیبی زندگی کا شیرازہ پھر بکھر گیا
 تھا۔ دہلی کی سلطنت قائم ہونے کے بعد ترکیب اور امتزاج
 کا عمل از سر نو آہستہ آہستہ شروع ہوا اور مغلوں کے زمانے تک

ہندو مسلم یا ہندوستانی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی۔
لیکن اس بار مشترک تہذیب کی تشکیل کی ایک نہایت اہم
خصوصیت یہ تھی کہ اس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ سیاسی اور
ملکی احساس پر قائم تھی۔

یوں تو ہمیں قومی تہذیب کی ہر منزل کا ایک محل سا خاکہ
پیش کرنا ہے لیکن اس کی آخری منزل یعنی عہدِ وسطیٰ میں ہندو
مسلم تہذیب کی نشوونما اور مختلف پہلوؤں پر کسی قدر تفصیل
سے نظر ڈالنی ہے اور پھر یہ دکھانا ہے کہ عہدِ جدید میں انگریزوں
کے آنے کے بعد کس طرح مغربی تہذیب کے فروغ نے قومی
تہذیب کو پس پشت ڈال دیا اور کیا وجہ ہے کہ ہندوستانی
تہذیب اور مغربی تہذیب کے ملنے سے کوئی نئی مشترک تہذیب
پیدا نہیں ہو سکی جو قومی تہذیب کی حیثیت اختیار کرتی۔
اس طرح ہندوستان کی قومی تہذیب کچھ ماخذوں اور
اس کے ارتقا کی مختلف منزلوں پر نظر ڈالنے کے بعد ہم
زیادہ آسانی سے موجودہ مسئلے پر بحث کر سکیں گے کہ اس وقت
ہندوستان کی تہذیبی تحریکوں کا کیا رخ ہے اور انہیں
کس طرف موڑنے کی ضرورت ہے تاکہ مختلف تہذیبوں میں
نئے سرے سے ترکیب اور امتزاج ہو سکے اور ایک بار پھر
ہندوستان میں ایک قومی تہذیب وجود میں آ سکے۔

دوسرا باب

ہندوستان کی قبل ویدک تہذیب کے آثار

تاریخ قوموں کی تہذیبی نشوونما کا کھوج اُسی حد تک لگا سکتی ہے جہاں تک اُسے تحریری مسالہ دستیاب ہوتا ہے جس میں کتابیں، جہتی، چمڑے پتوں وغیرہ پر لکھی ہوئی تحریریں پتھر اور لوہے پر کندہ کئے ہوئے کتبے اور ہر قسم کے سیکے شامل ہیں۔ دوسرے آثار قدیمہ مثلاً برتنوں اور ناروں وغیرہ اور ان کے علاوہ طبیعی علم الانسان لسانیات اور ادب العوام کے مسائل سے بھی تاریخ کو مدد ملتی ہے۔ لیکن اُسی وقت جب تحریری مواد پہلے سے موجود ہو اور یہ سب چیزیں محض اس کے نسخے کا کام دیں۔ بغیر تحریری مواد کے ان چیزوں سے جانتے خود کوئی یقینی نتائج اخذ نہیں کئے جاسکتے صرف قیاسات قائم ہو سکتے ہیں۔ قبل تاریخی زمانے کے متعلق اس قسم کی قیاسی معلومات کا مجموعہ علم الاقوام کہلاتا ہے۔

علم الاقوام کا نام اخقار کی غرض سے اختیار کیا گیا ہے۔ اصل اس کا نام ہونا چاہئے "ابتدائی اقوام کی تہذیب کا علم"

ابتدائی اقوام سے یہاں وہ قومیں مراد ہیں جن کی تہذیب ترقی کی اس منزل تک نہیں پہنچی کہ انہوں نے لکھنا پڑھنا سیکھ لیا ہو۔ اور اپنے حالات ضبطِ تحریر میں لاسکیں۔ یعنی قبلِ تاریخی زمانے کی کل قومیں اور آج کل کی بعض قومیں جو ہندوستان افریقہ وغیرہ کے جنگلی اور صحرائی علاقوں میں پائی جاتی ہیں۔

ہندوستان کی تاریخ کا سلسلہ تحقیق کوئی ششہق۔ ہم تک پہنچ کر رک جاتا ہے۔ رگ وید ہماری سب سے قدیم تاریخی دستاویز اور ویدک عہد سب سے قدیم تاریخی زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ اس سے پہلے کا زمانہ علمِ الاقوام کا موضوع ہے۔ کچھ دن پہلے تک اس باب میں ہماری معلومات بہت ہی محدود مگر حال میں مہنجودارو اور ہڑپا کی دریافت نے تحقیق کا وسیع میدان کھول دیا ہے۔ ابھی تک یہ تحقیق مکمل نہیں ہوئی ہے اور جو نتائج اس کی بنا پر لکے گئے ہیں ان میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ تاہم جتنے حصے پر سب متفق ہیں وہ بھی اتنا ہے کہ ہمیں ویدک عہد سے بہت پہلے کی ہندوستانی تہذیب کا ایک دھندلا سا خاکہ اپنے ذہن میں قائم کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔

علمِ الاقوام نے ابتدائی تہذیبوں کی تین قسمیں کی ہیں ٹکاریوں کی تہذیب۔ خانہ بدوش گھمبانوں کی تہذیب اور کسانوں

کی تہذیب۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ تینوں ایک ہی سلسلے کے مختلف مدارج ہیں۔ مگر جدید تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ یہ اولین انسانی تہذیب سے نکلی ہوئی تین جداگانہ تہذیبیں ہیں جو مختلف ملکوں میں وہاں کے طبعی ماحول کے اثر سے پیدا ہوئیں۔ شکاریوں اور خانہ بدوش گٹھ بانوں کی تہذیب کو پدیری اور کسانوں کی تہذیب کو مادری تہذیب بھی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو تہذیبوں میں وراثت کا سلسلہ باپ کی طرف سے اور تیسری میں ماں کی طرف سے چلتا ہے۔ ان میں سے کسانوں کی تہذیب یا مادری تہذیب کا علاقہ اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے ہندوستان سے عراقی عرب، ساحل ایجین اور مصر تک پھیلا ہوا تھا۔ اس کے علاوہ افریقہ اور امریکہ کے بعض حصوں میں بھی اس قسم کی تہذیب پائی جاتی تھی۔ آگے چل کر ایک تو تو میں ہجرت کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچیں اور ان کی تہذیبیں آپس میں مل جل گئیں دوسرے تصوری عناصر نے انسانوں کی زندگی میں زیادہ اہمیت حاصل کر لی اس لئے ترقی یافتہ ثانوی تہذیبوں میں شکاری، گٹھ بانی اور زراعت کی تفریق باقی نہیں رہی۔ پھر بھی ہر ثانوی تہذیب کو سمجھنے میں اس بات سے مدد ملتی ہے کہ اس کی بنیاد ابتدائی تہذیبوں میں سے کون سی تہذیب پر قائم تھی۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے علم الاقوام کی تحقیق کے مطابق ہندوستان عراق عرب، ساحل ایشیائین اور مصر کسانوں کی تہذیب کے گھر تھے اور گمان غالب یہ ہے کہ زراعت کا آغاز سب سے پہلے ہندوستان ہی میں ہوا۔ چنانچہ کسانوں کی تہذیب سب سے پہلے یہیں پیدا ہوئی اور یہیں سے مغرب کی طرف پھیلی۔

غرض جدید نظر یہ ہے کہ آریوں کے ہندوستان میں آنے سے پہلے گو یہاں مختلف حصّوں میں مختلف ابتدائی تہذیبوں کے نمونے موجود تھے بلکہ کہیں کہیں اولین تہذیب بھی پائی جاتی تھی لیکن ملک کے ایک بڑے حصّے میں کسانوں کی تہذیب یا مادری تہذیب پھیلی ہوئی تھی۔ اس تہذیب کی حامل مختلف قومیں تھیں اور وہ ترقی کے مختلف مدارج تک پہنچی تھیں۔ ان میں سب سے قدیم اور سب سے ابتدائی آسٹری زبانیں بولنے والی قومیں تھیں جن میں کوئل سنٹال منڈا وغیرہ آج بھی صوبہ متوسط چھوٹا ناگپور، اڑیسہ اور آسام میں موجود ہیں بعض اور قومیں بھیل، میدا وغیرہ بھی اس سلسلے میں شامل ہیں اگرچہ انہوں نے آسٹری زبانیں چھوڑ کر آری زبانیں اختیار کر لی ہیں۔ یہ سب قومیں ہزار ہا سال پہلے شمال مشرق کی طرف سے ہندوستان میں داخل ہوئی تھیں۔ ان کے بعد ایک اور

قوم نے ہندوستان کے مغربی حصے میں ایک برتر زراعتی مادری
تہذیب تعمیر کی جس نے اتنی ترقی کر لی تھی کہ باجاستدن شہری
ریاستیں بھی بنالی تھیں۔ ان میں سے دوریا ستوں کے آثار مہنچو
دارو اور ہڑپا میں کھود کر نکالے گئے ہیں اور آثار قدیمہ کی
ابتدائی تحقیقات سے اندازہ ہوتا ہے کہ پوری وادی سندھ
اور اُس کے آس پاس کے علاقے میں، جو آج کل صوبہ سرحد
سندھ اور بلوچستان پر مشتمل ہے کم و بیش اسی نمونے کی تہذیب
موجود تھی جیسی مہنچو دارو اور ہڑپا میں تھی۔ بلکہ اسی کا سلسلہ
کا کھنڈاوار تک پہنچا تھا۔ علم الاقوام کے ماہر بعض قرائن کی بنا پر
یہاں تک کہتے ہیں کہ دڑا دڑی تہذیب بھی جو جنوبی ہند سے
شمالی ہند تک پھیلی ہوئی تھی اسی سلسلے سے تعلق رکھتی تھی۔ اور
اس بات کی تو قومی شہادت موجود ہے کہ سمیری اور بابلی
تہذیبیں بہت سی باتوں میں وادی سندھ کی تہذیب سے مشابہ
تھیں۔ ان میں سے بعض امور مشتبہ ہیں اور ان کا صحیح یا غلط ہونا مزید
تحقیقات سے معلوم ہو گا۔ وثوق کے ساتھ صرف اتنا کہا جا
سکتا ہے کہ مہنچو دارو اور ہڑپا میں تاریخی عہد سے پہلے دو شہر
کم و بیش ایک ہی نمونے کے موجود تھے۔ ذیل میں ہم مختصر طور
پر یہ بتائیں گے کہ ان شہروں کے آثار کیونکر دریافت ہوئے،
ان میں کیا کیا چیزیں مشاہدے میں آئیں اور ان سے کیا

نتائج اخذ کئے گئے۔

سندھ کے ضلع لاڑکانہ میں مہنجو دارو کے مقام پر کوئی ۲۴۰ ایکڑ کے رقبے میں ٹیلوں کا ایک سلسلہ پھیلا ہوا تھا۔ ۱۹۲۲ء میں محکمہ آثارِ قدیمہ کے ایک رکن ریکل داس بنرجی کی توجہ اس مقام کی طرف منعطف ہوئی۔ دو ٹیلوں پر جو سب سے اونچے تھے بودھ خانقاہ اور ٹوپ کے آثار موجود تھے۔ آس پاس کے ٹیلوں کو دیکھ کر بنرجی نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان دونوں خانقاہوں کے گرد کوئی گاؤں یا قصبہ آباد تھا۔ ۱۹۲۲ء میں انھوں نے اس جگہ کی آزمائش کے طور پر کھدائی کرائی تو چار مختلف زمانوں کے آثار تہ بہ تہ برآمد ہوئے۔ سب سے نیچے کی تہ میں کچھ پتھر کے اوزار، دھات کے برتن، مٹی کے سادہ اور منقش برتن ملے اور کچھ مہریں اسی قسم کی مٹیں جیسی اُس سے برسوں پہلے ہڑپا میں ملی تھیں۔ بنرجی کا خیال تھا کہ یہ چیزیں منوئی تہذیب کے آثار سے مشابہ ہیں جس کا زمانہ بدھ سے کئی ہزار سال پہلے تھا۔ منوئی تہذیب سے مشابہت تو ثابت نہ ہو سکی لیکن مہنجو دارو کی قدامت کے متعلق بنرجی کا اندازہ بالکل صحیح نکلا۔ سر جان مارشل نے مہنجو دارو اور ہڑپا سے نکلی ہوئی چیزوں کو دیکھ کر یہ رائے قائم کی کہ دونوں جگہ ایک ہی عہد اور ایک ہی درجے کی تہذیب کے باقیات ہیں اور اب تک ہندوستان

میں قدیم تہذیبوں کے جتنے آثار دریافت ہو چکے ہیں یہ ان سے بالکل مختلف ہیں۔ اس کے بعد آثارِ قدیمہ کے اور ماہروں نے بھی ان انکشافات کے متعلق مضامین لکھے جن میں یہ بتایا گیا کہ وادی سندھ کی قدیم تہذیب کی یہ نشانیاں سمیری اور بابلی تہذیب کے آثار سے مشابہت رکھتی ہیں۔ اب مہنجو دار وادی ہڑپا کا نام ساری علمی دنیا میں مشہور ہو گیا اور نہ صرف ہندوستان کے محکمہ آثارِ قدیمہ نے بلکہ دنیا بھر کے اثاریات کے ماہروں نے ان آثار کی تحقیق کی طرف توجہ شروع کر دی۔ مزید کھدائی کرنے کے بعد مہنجو دار وادی اور ہڑپا دونوں جگہ لیے چوڑے کھنڈر برآمد ہوئے جن سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں کسی زمانے میں وسیع شہر آباد تھے جو ایک خاص نقشے کے مطابق تعمیر کئے گئے تھے۔ ان میں باقاعدہ چوڑی سڑکیں، آب رسانی کے لئے نہریں اور صفائی کے لئے نالیاں موجود تھیں۔ مکانوں کی سیدھی قطاروں کے درمیان گلیوں اور سڑکوں کا جال بچھا ہوا تھا۔ ہر مکان میں غسل خانہ اور مویریاں موجود تھیں۔ رہنے کے گھروں کے علاوہ بعض بڑی بڑی عمارتیں تھیں جن کا مقصد ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا۔ مہنجو دار وادی کی عمارتوں میں سب سے زیادہ نمایاں ایک عظیم الشان حمام ہے جس کے چاروں طرف ایک غلام گردش چلی گئی ہے اور تین طرف چھوٹے بڑے

کمرؤں کی قطاریں ہیں۔

گھریلو استعمال کی چیزوں میں جو مہنجو دار دوا اور ہڑپا سے برآمد ہوئی ہیں قابل ذکر تانبے اور کانسنے کے برتن، نیزے اور تیر کے پھل، کٹاریں، اُسترے، چاقو، مچھلی پکڑنے کے کانٹے چھینیاں، کھاڑی کے دستے، آسے وغیرہ ہیں۔ ان کے علاوہ پتھر کے اوزار بھی ہیں۔ مثلاً گرز کے دستے، ہاتھ کی چکیاں اور مکعب شکل کے ترازو کے باٹ۔ سب سے زیادہ کثرت سے مٹی کے برتن پائے گئے ہیں جو عام طور پر سادے ہیں مگر بعض پر نقش و نگار بھی ہیں۔ آدمیوں اور جانوروں کی صورتیں پکائی ہوئی مٹی سے اور اتکا ڈکٹا ابرک، سیل کھڑی، یا چونے کے پتھر سے بنی ہوئی ہیں۔ ان میں سب سے عام ایک نیم ہرنبہ عورت کی صورت ہے۔ جس کے سر پر پنکھے کی شکل کی ٹوپی اور اُس کے دونوں سروں پر دو پیالیاں تیل جلانے یا دھونی دینے کے لئے ہوتی ہیں۔ یہ اُس دیوی ماتا کی مورتنی سمجھی جاتی ہے جس کی پوجا مشرقِ قریب اور مشرقِ وسطیٰ میں رائج تھی مگر اُس زمانے کے آرٹ کا بہترین نمونہ ابرک کی مٹریں ہیں جن پر برہمنی بیل، ہاتھی، بھینس، شیر، گینڈے وغیرہ کی صورتیں اور خطِ تصویر میں لکھے ہوئے کتبے ہیں۔ سونے، مسِ چینی وغیرہ کے زیور، پونکھ، ہاتھی دانت کے پانسے اور بانوں کے کانٹے

وغیرہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ اس زمانے میں مختلف صنعتیں بڑی ترقی کر چکی تھیں۔

ان سب چیزوں کے مشاہدے کی بنا پر جو نتائج نکالے گئے ہیں ان میں ابھی بہت کچھ اختلاف ہے۔ پھر بھی بعض باتوں پر آثار قدیمہ اور علم الاقوام کے محقق عام طور پر متفق ہیں اور وہ یہ ہیں کہ یہ آثار ایک ایسی تہذیب کے ہیں جو اب سے پانچ چھ ہزار سال پہلے مجری مسی عہد یعنی اُس زمانے میں جب پتھر کے اوزاروں اور برتنوں کے ساتھ ساتھ تانبے پتیل وغیرہ کے اوزار اور ظروف وغیرہ استعمال ہوتے تھے، وادی سندھ میں اور شاید ہندوستان کے دوسرے حصوں میں بھی پھیلی ہوئی تھی۔ اس کا سارا علاقہ شاداب اور زرخیز تھا۔ چنانچہ سندھ میں بھی اُس زمانے میں بارش کثرت سے ہوتی تھی بلکہ اکثر سیلاب آیا کرتے تھے۔ زراعت فروغ پر تھی اور لوگوں کا عام پیشہ یہی تھا مگر تجارت اور صنعت بھی بہت کچھ ترقی کر چکی تھی دریاؤں کے کنارے یا تجارتی راستوں پر جا بجا مہنچو دار و کی طرح کے شہر آباد تھے۔ اس تہذیب کے حامل باقاعدہ کھنڈنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔ لیکن مہروں وغیرہ پر جو کتبے موجود ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ نقوش اور تصاویر کے ذریعے اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کی کوشش

کرتے تھے۔ اگر کبھی محققین اس خطِ تصویر کو پڑھنے میں کامیاب ہو گئے تو دادمی سندھ کی تہذیب کے بہت سے تاریک گوشے روشن ہو جائیں گے۔ ابھی تک تو ہماری معلومات صرف اس تہذیب کے مادی پہلو تک محدود ہے اور مذہبی، معاشرتی، سیاسی زندگی کے متعلق صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ دیوی ماتا اور شیو شکتی کی پوجا رائج تھی۔ غل کو مذہبی زندگی میں بہت دخل تھا۔ خاندان میں عورت کو خاص اہمیت حاصل تھی جیسی ابتدائی زراعتی تہذیبوں میں عموماً ہوتی ہے اور غالباً وراثتِ مادری کا رواج تھا۔ طرزِ حکومت جو بھی ہو مگر مہنچو دارو وغیرہ شہروں میں جداگانہ شہری ریاستیں قائم تھیں۔ اس ساری تہذیب کی حامل ایک ہی قوم تھی اور یہ قوم وہ زبان بولتی تھی جس سے موجودہ دراوڑی زبانیں نکلی ہیں۔

دادمی سندھ کی تہذیب کے انکشاف سے ان تصورات میں ایک زبردست انقلاب ہو گیا جو ہندوستان کے قبل تاریخ کے زمانے کے متعلق ہمارے ذہن میں تھے۔ اب تک ہم سمجھتے تھے کہ آریوں کے آنے سے پہلے ہندوستان میں وحشت کا دورہ دورہ تھا اور ہندوستانی تہذیب کی عمر قدیم تہذیبوں میں سب سے کم یعنی کوئی ساڑھے تین ہزار سال کی ہے۔ مگر اب

معلوم ہوا کہ آریوں کی آمد سے کوئی دو ہزار سال پہلے ہندوستان کے ایک بڑے حصے میں ابتدائی زراعتی تہذیب سب سے ادبجی منزل تک پہنچ چکی تھی۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ صدیوں پہلے سے نشوونما پا رہی ہوگی۔ ابھی تک یہ تحقیق نہیں ہو کہ آیا یہ تہذیب خود ہندوستان میں پیدا ہوئی اور یہاں سے مشرق قریب کی طرف گئی یا وہاں سے ہندوستان میں آئی۔ مگر یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہندوستان تہذیب و تمدن کا میڈا نہیں تو اس کا ایک قدیم ترین گہوارہ ضرور ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ علم الاقوام کے بعض ماہروں کا خیال ہے کہ مجھری مسی عہد کی جس تہذیب کے آثار وادعی سندھ میں ملے ہیں اس کا سلسلہ دور تک پھیلا ہوا تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ سلسلہ جنوبی ہند تک پہنچ گیا تھا۔ اس نظریہ کے ثبوت میں آثارِ قدیمہ کے انکشافات پیش کئے جاتے ہیں۔ مثلاً رائیچور کے ضلع میں سطح زمین سے سات سے آٹھ کھدوے پندرہ فٹ نیچے تک اسی قسم کے پوتھ، کڑے، کرچھے، بھتیاں وغیرہ پائی گئی ہیں جیسی مہنجودارو وغیرہ میں دستیاب ہوئی ہیں۔ پکھر میگا لیتھی قبروں کی ساخت بھی جنوبی ہند اور وادی سندھ میں یکساں پائی گئی ہے۔ اس کے علاوہ بلوچستان اور سندھ کے مغربی اضلاع میں جو اس سے ملحق ہیں برہوی زبان بولی جاتی

ہے جو دراوڑی زبانوں کے خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ بات بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ سندھ سے جنوبی ہندوستان تک ایک ہی تہذیب پھیلی ہوئی تھی۔

چاہے دراوڑی وادھی سندھ کی تہذیب کے وارث ہوں یا کسی اور قوم سے تعلق رکھتے ہوں جو ان سے پہلے یا ان کے بعد شمال مغرب سے ہندوستان میں داخل ہوئی یا پھر ہندوستان کے اصل باشندے ہوں بہر حال وادی تھراپارم خصوصاً اڈتائنلور کی کھدائی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بحری مہم کے بعد عہد آہن میں جنوبی ہند کی دراوڑی تہذیب خاصی ترقی کر چکی تھی اور مشرقی ہند کی کھدائیوں کی بنا پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ تہذیب صرف جنوبی ہند تک محدود نہیں تھی بلکہ ہندوستان میں دور دور تک پھیلی ہوئی تھی۔

قدیم دراوڑیوں کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ مردے کو جلاتے نہیں تھے بلکہ بادامی رنگ کی پیکائی مٹی کے تابوت میں بٹھا کر یا مٹس کی ہڈیوں کو اسی چیز کے چھوٹے چھوٹے برتنوں میں رکھ کر دفن کر دیتے تھے۔ اسی قسم کے تابوت اور برتن جنوبی ہند کے علاوہ بحر روم کے شمالی ساحل عراق، بابل ایران، یوچستان اور سندھ میں بھی پائے گئے ہیں جب دراوڑی ویدک ہندو تہذیب سے متاثر ہوئے تو انھوں نے مردوں کو

جلانا شروع کیا لیکن پھر بھی چرائی رسم کے اس حد تک ضرور
 پابند رہے کہ چند ہڈیوں کو ایک برتن میں رکھ کر دفن کر دیتے
 تھے۔ ابتدا میں مردے کے ساتھ کھانا کپڑا، اس کے ذاتی اہتمام
 اور شوق کی چیزیں ہتھیار وغیرہ بھی تابوت یا شکی میں رکھ دیتے
 تھے۔ جنوبی ہند کی قبروں میں تانبے اور کانے کے ساتھ ساتھ
 لوہے کے برتن بھی ملتے ہیں۔ بعض برتن بہت خوشنما ہیں جس سے
 ثابت ہوتا ہے کہ دراوڑی دست کاری میں بہت ترقی کر چکے تھے
 مٹی کے برتن جو قبروں سے نکلے ہیں سنقش نہیں ہیں بلکہ سادے
 دورہ لگے یعنی سیاہ اور سرخ رنگ کے ہیں مگر ہیں بہت خوش وضع
 اور سڈول۔ دراوڑی سونے چاندی کا استعمال بھی مانتے تھے
 اور ان کے راجا سونے کے تاج اور بازو بند پہنتے تھے جن
 کے نوٹے اوتارنمور سے نکلے ہیں۔ یہ لوگ زمین کو دیوی کی
 حیثیت سے پوجتے تھے۔ بعض کا خیال ہے کہ ان میں سانپ
 کی پرستش کا بھی رواج تھا۔

دراوڑیوں میں ذاتوں کی تفریق نہیں تھی۔ ان کا معاشرہ
 تین طبقوں میں تقسیم تھا۔
 (۱) حکمران طبقہ۔

(۲) کسان اور دستکار۔

(۳) زرعی مزدور۔ ان کے علاوہ ڈاکوؤں کی ایک قوم کا ذکر

آتا ہے جو ملا اور کہلاتی تھی یا مچھروں، ملاخوں وغیرہ کا جو
 ناگ کے عام لقب سے مشہور تھے۔ ذراعت کے علاوہ دوسرے
 پیشے یہ تھے۔ جانوروں کا پالنا، کپڑا بنانا، مچھلی اور سیدپ کا شکار،
 کھیلنا اور بیج بیو پار۔

قبل تاریخی عہد کے دراوڑیوں کے متعلق اب تک اس
 سے زیادہ معلومات حاصل نہیں ہو سکی۔ البتہ سنہ عیسوی سے
 کئی سو سال قبل جب ویدک ہندو تہذیب دراوڑیوں کے
 دیس میں پہنچی اور اس خطے پر تاریخ کی روشنی پڑی تو یہ نظر آیا
 کہ دراوڑی قومیں خصوصاً تامل قوم تہذیب میں اور زیادہ
 ترقی کر چکی تھی۔ اگرچہ ابتدا میں دراوڑیوں نے ہندو تہذیب
 کا بہت گہرا اثر قبول کیا لیکن آگے چل کر خود انھوں نے ہندو
 مذہب پر خصوصاً پرانک ہندو مذہب پر جو اثر ڈالا وہ بھی کچھ
 کم نہیں تھا۔ اس کا ذکر پانچویں باب میں آئے گا۔

تیسرا باب

ویدک تہذیب اور ویدک ہندو تہذیب

(۱)

ویدک تہذیب کا زمانہ

(سنہ ق۔ م — سنہ ق۔ م)

پچھلے باب میں ہندوستان کے متعلق ہماری ساری معلومات صرف ایسے نتائج تک محدود ہے جو علم آثار قدیمہ اور علم الاقوام نے ماضی کی بے زبان نشانیوں سے افذ کئے ہیں۔ اب وہ دور آتا ہے جس کے بارے میں ہمارے پاس موضوع الفاظ کی بولتی ہوئی شہادت موجود ہے جو صدیوں تک نغمہ بن کر فضا میں گونجتے رہے یہاں تک کہ صفحہ کاغذ پر ثبت ہو کر آن سٹ ہو گئے یعنی چاروں دید۔ یہ ان بھٹیوں اور مناجاتوں کے مجموعے ہیں جنہیں شمال مغربی کونے سے ہندوستان میں داخل ہونے والی آریہ قوم اپنے دیوتاؤں کی شان میں گایا کرتی تھی۔ اپنی مذہبی اہمیت کی وجہ سے یہ بھمن زبان فی یاد کئے جاتے تھے اور ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتے

رہتے تھے۔ یہاں تک کہ جب یہ ضبط تحریر میں آگئے اس کے بعد بھی انہیں حفظ کرنے کا سلسلہ جاری رہا اور آج تک جاری ہے۔ یہی ہندوستان کی سب سے قدیم تاریخی دستاویز میں اور ان ہی سے ہمارا تاریخی زمانہ شروع ہوتا ہے۔ ان میں رگ وید سب سے قدیم ہے اور ہندی آریوں کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں زیادہ تر اسی سے ماخوذ ہے۔

آریہ قوم کے متعلق لسانیات کے عالموں نے یورپ اور ایشیا کی مختلف زبانوں کے باہمی مقابلے سے اور دوسری شہادتوں سے جو کچھ معلوم کیا ہے وہ یہ ہے کہ وسط ایشیا کے خانہ بدوش گتھ بانوں کے کچھ قبائل جو ایک ہی زبان بولتے تھے اپنے وطن سے ہجرت کر کے زیادہ سرسبز خطوں اور معتدل آب و ہوا کی تلاش میں نکلے۔ ان میں سے کچھ تو یورپ میں جا بسے اور کچھ ہندوستان کی طرف آئے۔ اس دوسری جماعت کی دو شاخیں ہو گئیں۔ ایک نے ایران کا رخ کیا اور ایک ہندوستان پہنچی جس جس ملک میں آ رہا یا جا کر بسے تھے وہاں کے قدیم باشندوں میں اس طرح مکمل مل گئے کہ ان کی کوئی جداگانہ نسل باقی نہیں رہی۔ ان کی زبان نے بھی مختلف ملکوں کی مقامی زبانوں کے ساتھ

بل کر فحاشی شکلیں اختیار کریں۔ لیکن ان سب زبانوں میں کچھ تہذیب
خاندانی مشابہت قائم رہی جس سے صاف پتہ چل جاتا ہے
کہ ان سب کی جڑ ایک ہے۔

ہم کو یہاں صرف ہندی آریوں سے مطلب ہے۔ یہ
ہندوستان میں آکر پہلے پہل اس علاقے میں آباد ہوئے جہاں
دریائے سندھ اور اس کی پانچوں شاخیں حیراب کرتی ہیں۔
ان کے آنے کا صحیح زمانہ اب تک متعین نہیں ہوا ہے لیکن
اکثر مورخوں کا خیال ہے کہ یہ حضرت مسیح سے کوئی ڈیڑھ ہزار
سال پہلے کا واقعہ ہے۔

ہندوستان آئے پہلے آریوں کی جو حالت تھی اس
کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم کہ یہ خانہ بدوش
گلہ بانوں کی زندگی بسر کرتے تھے اور پدری تہذیب کے
مائل تھے۔ جب یہ پنجاب کی سرسبز وادیوں میں داخل ہوئے
اس سے مدتوں پہلے وادی سندھ کی تہذیب کا چراغ گل
ہو چکا تھا اور دراوڑی تہذیب بھی کم سے کم شمالی اور شمال
مغربی ہند میں جنگلی قبائل کے ہاتھوں تباہ ہو چکی تھی۔ ان
جنگلی قبائل کو آریوں نے مدتوں کی مسلسل جنگ کے بعد
ذیر کر لیا اور سارے پنجاب پر چھا گئے۔

آریوں کی ابتدائی تاریخ ہمیں یہ دل چپ منظر دکھاتی

ہے کہ کس طرح ایک خانہ بدوش جنگ جو قوم نئے ماحول کے اثر سے رفتہ رفتہ زراعتی اور حضری زندگی اختیار کرتی ہے اور ابتدائی پوری تہذیب کی منزل سے نکل کر ثانوی تہذیب کی منزل میں داخل ہوتی ہے۔

ہے۔ چونکہ ہندی آریوں کی تہذیب کے متعلق ہماری معلومات کا ذخیرہ دیکھ ہے اور جو زبان وہ بولتے تھے وہ بھی دیکھ زبان کہلاتی ہے اس لئے ان کی تہذیب کو ہم دیکھ تہذیب کہہ سکتے ہیں۔

یہ نوادار وقت حیات، جوش عمل اور نشاط زندگی سے معمور تھے۔ انھوں نے بہت جلد پنجاب کی زرخیز زمین اور معتدل آب و ہوا سے فائدہ اٹھا کر ایک زراعتی تہذیب تعمیر کر لی۔ انھوں نے گاؤں اور شہر بسائے، سرسبز نکالیں کشتیاں بنائیں اور مختلف بنیادی صنعتیں شروع کیں۔ مثلاً کٹائی، مبنائی اور رنگائی، بڑھئی اور سنار کا کام، ہڈی لکڑی اور دھات کے ہتھیار خصوصاً تیر و کمان اور نیزے بنانا۔

تھانہ ہندوستان آنے سے پہلے بھی یہ لوگ مظاہر فطرت مثلاً آسمان (دیو، وردن، مٹر، اندر) سورج (سوریہ، ساوتری) بن، وشنو، فجر (اوشا) آگ (اگنی) ہوا (واجو) وغیرہ کو دیوتا مان کر ان کی پرستش کرتے تھے اور یہاں آنے کے

بعد بھی کرٹھے رہے، لیکن فرق یہ ہے کہ ہندوستان کی وحدت
 آموز سرزمین میں بود و باش اختیار کرنے کے بعد انھیں مظاہر
 کی کثرت میں حقیقت کی وحدت جھلکتی ہوئی دکھائی دینے لگی
 فطرت کے پردے میں خالق فطرت کا جلوہ نظر آنے لگا جیسا
 کہ بگ وید کے مندرجہ ذیل اشلوک سے ظاہر ہوتا ہے :-

”ساری کائنات میں پانی ہی پانی ہی پانی تھا۔ اس پانی
 کے اندر آگ تھی اور وہ ایک بیک ظاہر ہو گئی۔ اس ذات واحد
 کا جلوہ نظر آیا جو سب دیوتاؤں کی جان ہے۔ ہم کس کو نذر دیں
 اور کس کی عبادت کریں“

”وہ جس نے اپنی قدرت سے پانی کو روکا اور اس کے
 اندر سے قوت کو پیدا کیا، وہ جو سب دیوتاؤں کا مالک ہے
 وہ ایک ہی تھا اور ایک ہی ہے۔ ہم کس کو نذر دیں اور
 کس کی عبادت کریں“

”وہ حق تعالیٰ جو زمین کا خالق ہے، آسمان کا خالق ہے
 جو مسرت اور زبردست سمندر کا خالق ہے۔ دعا ہے کہ اس
 کا قہر ہم پر نازل نہ ہو۔ ہم کس کو نذر دیں اور کس کی عبادت
 کریں“

”اے کائنات کے مالک تیرے سوا کسی نے یہ مخلوق
 پیدا نہیں کی۔ ہمارے عبادت کے مقصد کو پورا کر۔ ہمیں

ہندی آریہ نہ مندر بناتے تھے اور نہ مورتوں کی پوجا کرتے تھے۔ عبادت کا طریقہ یہ تھا کہ ہر خاندان کے لوگ اپنے اپنے گھر میں آگ جلا کر دیوتاؤں کی شان میں بھجن گاتے، چاول دودھ یا سوما کا چڑھاوا چڑھاتے یا جانوروں کی قربانی کرتے۔ بھجن گانے یا قربانی کرنے کا کام نجاری کرتے تھے مگر ان کی کوئی عہدہ ذات نہیں تھی۔ ابھی تک ان کی معاشرت میں اس قدر سادگی اور وحدت تھی کہ ذات پات کا تو کیا ذکر ہے پیشوں کی تفریق بھی اچھی طرح نہیں ہونے پائی تھی۔ اکثر ایک ہی شخص کا شتکار سپاہی اور نجاری کا کام انجام دیتا تھا۔ قبیلوں کے سردار اپنی اپنی جگہ پر راجا کی حیثیت رکھتے تھے۔

رفتہ رفتہ ہندی آریہ دریائے ستلج کو پار کر کے لگے اور جناکی وادیوں میں پھیل گئے۔ اور وہاں ان کے پانچ قبیلوں نے اپنی اپنی ریاستیں قائم کر لیں۔ کورؤں نے دہلی کے ارد گرد، پنچالوں یا پاندؤں نے قنوج کے آس پاس، کوشلوں نے اودھ، ودیہاؤں نے ترمپٹ، اور کاشیوں نے بنارس کے علاقے میں۔ کورؤں اور پاندؤں کی عظیم الشان جنگیں آریہ دوت کے کل راجا شریک تھے، اس زمانہ کا سب سے

اہم واقعہ اور مشہور و معروف رزمیہ نظم مہا بھارت کا موضوع ہے۔ مہا بھارت اس عہد کی زندگی کا آئینہ اور ویدک لٹریچر کے بعد قدیم ہند کی تاریخ کا سب سے اہم ماخذ ہے۔ مہا بھارت کی اہمیت اس وجہ سے اور بھی زیادہ ہے کہ سری کرشن جی کے عملی فلسفہ کی ترجمان بھگوت گیتا جو ہندو مذہب کی مقدس کتابوں میں داخل ہے اسی نظم کا ایک نمبر ہے۔

اب آریوں کو ہندوستان میں آئے کئی صدیاں گزر چکی تھیں اور اس عرصے میں ماحول اور واقعات کے اثر نے انھیں کچھ سے کچھ کر دیا تھا۔ بنیادی واقعہ یہ تھا کہ وہ اپنے آپ کو یہاں کے قدیم باشندوں سے بالکل الگ رکھنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے اور آخر ایک مدت کے بعد انھیں ان لوگوں کے ساتھ کسی نہ کسی حد تک میل جول پیدا کرنے اور انھیں اپنے معاشرہ میں جگہ دینے کی ضرورت پیش آئی۔ دوسری طرف تقسیم محنت کے اصول کی وجہ سے جو تہذیبی نشوونما کی ایک خاص منزل میں ظاہر ہوا کرتا ہے، سعاشی زندگی کی جو سادگی باقی نہیں رہی اور جب معیشت کا نظام زیادہ پیچیدہ ہو گیا تو معاشرتی زندگی کو اس سے مطابقت دینی پڑی۔ اس طرح معاشرت کا ایک نیا نظام وجود میں آیا اور اس کی بنا پر تہذیب کی ایک نئی عمارت کھڑی ہو گئی۔

خانہ بدوش گلتہ بانوں کا قاعہ تھا کہ جب ان کا کوئی
قبیلہ بہتر چراگاہوں کی تلاش میں کسی دوسرے قبیلے کی قیام
گاہ پر چڑھائی کرتا تھا تو اپنے حریفوں کا ایک سرے سے خانہ
کر ڈالتا تھا یا کم سے کم انھیں اس خطے سے نکال دیتا تھا۔ یہی
طریقہ آریوں نے پہلے پہل ہندوستان کے قدیم باشندوں کے
سامنے برتا۔ لیکن ایک مدت کے بعد زراعت کی پُر سکون زندگی
اور ہندوستان کی پُر امن روح نے ان کے اکثرین کو دُور
کر دیا اور ان کے نسلی تعصب کو بھی کسی قدر کم کر دیا۔ چنانچہ
انھیں یہاں کے قدیم باشندوں سے وہ پہلی دُرا نفرت نہیں
رہی بلکہ رفتہ رفتہ آپس میں میل جول پیدا ہو گیا یہاں تک
کہ شادی بیاہ بھی ہونے لگا۔ اُدھر زراعت کی ترقی، دست
کاری کی نشوونما اور تجارت کے فروغ کی وجہ سے معاشی
زندگی کئی شاخوں میں تقسیم ہو گئی۔ اور اب یہ ممکن نہیں رہا
کہ ہر شخص ہر کام کر سکے بلکہ اس کی ضرورت پیش آئی کہ مختلف
لوگ مختلف پیشے اختیار کریں۔ پُجاری، سپاہی، بیوپاری،
دست کار اور کسان کے پیشے الگ الگ ہو گئے۔ اگرچہ ہندی
آریوں کا نسلی تعصب کچھ کم ہو گیا تھا اور ان کی نسل بھی
خالص نہیں رہی تھی۔ پھر بھی جن لوگوں کی رگوں میں آریوں
کا خون تھا ان میں اتنی اکر ضرورت باقی تھی کہ انھوں نے پُجاری،

سپاہی اور بیوپاری کے پیشے اپنے لئے یا ان مفتوح قبیلوں کے لئے مخصوص کر لئے جن سے ان کا نسلی میل جول ہو چکا تھا اور ان پیشوں کو جن میں باغی سے کام کرنا پڑتا تھا ذلیل سمجھ کر بقیہ مفتوح قبیلوں کے لئے چھوڑ دیا۔ اور ان سے شادی بیاہ کا سلسلہ قطعاً بند کر دیا۔ یہ ابتدا تھی ذات پات کے نظام یعنی پیشوں کو نسلوں سے مخصوص کرنے کی۔ اس وقت ذاتیں صرف دو تھیں۔ ایک ”اویچ ذات“ جس میں پجاری، سپاہی اور بیوپاری یعنی برہمن، چھتری اور ویش شامل تھے۔ دوسری ”بیچ ذات“ یا شتر جس میں دست کار کسان، مزدور وغیرہ تھے۔ برہمن، چھتری اور ویش میں آپس میں ذات کی تفریق نہ تھی۔ ”اویچ ذات“ کا ہر آدمی اپنی صلاحیت اور شوق کے مطابق پجاری، سپاہی یا بیوپاری کا پیشہ اختیار کر سکتا تھا۔ ذاتوں کی شاخ و شاخ تقسیم آگے چل کر پیدا ہوئی۔

اس معاشرتی تنظیم کا روح و رواں برہمنوں کا طبقہ تھا۔ قدیم اقوام میں عام طور پر اس گروہ کو جو مذہبی رسوم انجام دیتا تھا ایک خاص حیثیت حاصل رہی ہے۔ چنانچہ آریوں کے ہاں بھی پجاری قابل احترام سمجھے جاتے تھے۔ لیکن ہندوستان آنے کے بعد جوں جوں مذہب کا اثر اجتماعی زندگی پر زیادہ گہرا ہوتا گیا مذہبی پیشواؤں کی اہمیت بھی بڑھتی چلی گئی۔ اور جب نئی معاشرتی

تعلیم میں پیشوں کی تفریق اور ترتیب ہوئی تو برہمنوں کا پیشہ سب سے افضل قرار دیا گیا اور معاشرہ کی نہ صرف مذہبی رہنمائی بلکہ عام ذہنی قیادت ان کے ہاتھ میں دیدی گئی۔ انھوں نے مذہب کو زندگی کا مرکز بنا کر اور ذات پات کے نظام کو مذہب کا رکن اعظم قرار دے کر پوری تہذیب کی از سر نو تشکیل کی وہ نئی تہذیب جس نے اب ویدک تہذیب کی جگہ لی ویدک ہندو تہذیب کہلاتی ہے۔

(۲)

ہندو ویدک تہذیب کا زمانہ

(سنہ ق۔ م — سنہ ق۔ م)

(۱)

ہندو تہذیب کا مرکز جیسا کہ ہم نے اوپر کہا مذہب کو قرار دیا گیا تھا اور مذہب کی بنیاد ویدک عہد کے ریشیوں کی ان سماجیاتوں پر قائم تھی جو الہامی سمجھی جاتی تھیں اور جن کے مجموعے وید کہلاتے تھے۔ رگ وید کے بعد یجن اور مجھے سام وید، یجر وید اور اتھرو وید بھی مرتب ہو چکے تھے اور یہ چاروں یکساں مقدس مانے جاتے تھے۔ مگر مذہب کا رنگ اب کچھ سے کچھ ہو گیا تھا۔ ویدک عہد کا سیدھا سادہ مذہبی احساس

شخصی واردات قلب پر مشتمل تھا جو بے ساختہ مناجات اور قربانی کی شکل میں ظاہر ہوتی تھی۔ اب یہ ایک طرف تو مراقبہ اور ریاضت کا پیچیدہ نظام بن گیا تھا جو گہرے فلسفہ اور تصوف پر مبنی تھا اور عوام کی دسترس سے باہر تھا۔ اور دوسری طرف پُر تکلف رسموں اور قربانیوں کا طہم جس کی کئی برہمن کے ہاتھ میں تھی۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے عابد معبود کے درمیان اب وہ بلا واسطہ تعلق نہیں رہا بلکہ رسوم و ضوابط کے پردے حائل ہو گئے تھے جو برہمنوں نے ڈالے تھے اور جنہیں کوئی شخص ان کی مدد کے بغیر اٹھانے کا مجاز نہ تھا۔ یہی اقتدار تھا جسے محفوظ رکھنے کے لئے برہمنوں نے لوگوں کو ذات پات کی بندشوں میں گرفتہ رکھا۔ جگر ناشروع کیا یہاں تک کہ ان کا پیشہ اور دوسرے پیشے موروثی ذاتوں میں تبدیل ہو گئے اور کسی شخص کا ایک ذات سے دوسری ذات میں منتقل ہونا ناممکن ہو گیا۔

برہمنوں کی طرح چھتری یعنی سپاہی اور حکمران طبقہ بھی اب مستقل حقوق کا حامل بن گیا۔ قبیلے کے سردار کی جگہ راجا بنے۔ لی جواب ایک وسیع ریاست کا موروثی فرمانروا بن گیا تھا۔ راجا اپنی پر جا کو مرعوب کرنے کے لئے نشان و شوکت کی زندگی بسر کرنے لگے اور اپنے راج کی حفاظت اور اسے فتوحات کے ذریعے ترقی دینے کے لئے مستقل فوجیں رکھنے لگے۔

اس میں شک نہیں کہ زندگی کی اس نئی تنظیم نے ویدک عہد کی سادگی، آزادی اور مساوات کو مٹا دیا لیکن اسی کے ساتھ اس نے مجموعی طور پر کارکردگی اور قوتِ عمل کو بہت بڑھا دیا اور نئی سماج کا اقتدار تیزی کے ساتھ ہندوستان میں ہر طرف پھیلنے لگا۔ چنانچہ مشرق میں مگدھ، (جنوبی بہار) بنگال، مغرب میں گجرات اور مہاراشٹر کا سارا علاقہ ہندو تہذیب کے اثر میں آ گیا۔ جنوبی ہند میں برہمنوں نے اپنی متعدد نوآبادیاں قائم کیں اور ہندو مذہب کو دراوڑی قوموں میں پھیلایا۔ لیکن مذہب کے علاوہ دوسرے شعبہ ہائے زندگی میں اب تک دراوڑی تہذیب نے ہندو تہذیب کا بہت کم اثر قبول کیا یہاں تک کہ ذات پات کا نظام بھی یہاں اب تک نہیں پہنچا تھا۔ جس قسم کی مہات کے ذریعے ہندو مذہب جنوبی ہند اور لٹکا تک پہنچا ان کا اندازہ رامائن کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے یہ عہد قدیم کی دوسری شہرہ آفاق رزمیہ نظم ہے جس میں رام چندر جی اور سینا جی کا قصہ نیم تاریخی اور نیم افسانوی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ رامائن بھی اس عہد کی تاریخ اور خصوصاً تہذیبی تاریخ کا ایک اہم ترین ماخذ ہے۔

یہاں ایک نظر اس پر بھی ڈالنی چاہئے کہ قدیم زمانے میں ہر دو فی ملکوں سے ہندوستان کے کیا تعلقات رہے اور ان سے

ہندوستان کی تہذیب کس حد تک متاثر ہوئی۔ موثر خوں کے خیال میں سب سے پہلے ہندوستان سے تجارتی تعلقات حضرت سلیمان کے عہد میں عبرانیوں نے اور پھر دوسری سامی قوموں یعنی کلدانیوں، اشوریوں وغیرہ نے قائم کئے۔ اس کے بعد ایرانیوں اور یونانیوں نے ہندوستان پر حملہ کیا اور کچھ دن تک اس کے ایک حصے پر حکومت کرتے رہے۔

سامی اقوام سے ہند قدیم کی تہذیب نے جو اثرات قبول کئے ان کے بارے میں مؤرخ اب تک محض عقلی گدڑوں سے کام لیتے ہیں۔ اس کا پتہ ضرور چلتا ہے کہ ہندوستان کے لوگ عبرانیوں، کلدانیوں اور اشوریوں سے تجارتی تعلقات رکھتے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سابقہ کے دوران میں طرفین نے ایک دوسرے پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کلدانیوں سے ہندوستان نے مہیت کے بعض مسائل، اہل بابل سے اوزان اور پیمانے لئے تھے۔ لیکن ان اقوال کی حیثیت قیاس آرائی سے زیادہ نہیں۔ البتہ اس بات پر سب مؤرخ متفق ہیں کہ خردشتی رسم الخط اور براہمی رسم الخط (جن سے دیو ناگری اور دوسرے ہندوستانی خط نکلتے ہیں) سامی زبانوں سے لئے گئے تھے۔ لیکن یہ اس زمانے کے بعد کے واقعات ہیں جب کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ خردشتی رسم الخط پانچویں صدی ق م

میں ایرانیوں کے واسطے سے اور براہمی رسم الخط جو پچھلی صدی
عیسوی میں ہندوستان پہنچا۔

ایرانیوں سے ہندوستان کا سابقہ متعلقاً بہت زیادہ رہا
شاہ قیام میں ایران کے شہنشاہ دارا کی فوجوں نے ہندوستان
پر حملہ کر کے سندھ اور پنجاب کے ایک حصے کو فتح کر لیا اور اسے
سلطنت ایران کا بیواں صوبہ بنا لیا۔ دارا کا یونانی جرنیل اسکائی
لیکس کشتی کے ذریعے دریائے سندھ کے دہانے پر پہنچا اور بکر ہند
کو عبور کر کے مصر کے ساحل پر ننگہ انداز ہوا۔ اس طرح اس نے
مشرق قریب اور ہندوستان کے درمیان تجارت کا قدیم راستہ
دوبارہ دریافت کر لیا۔

سندھ اور مغربی پنجاب کوئی سو سو سال تک سلطنت ایران
کے ماتحت رہا۔ یہاں سے ایک بہت بڑی رقم خراج کے طور پر
ہر سال بھیجی جاتی تھی اور ہندوستانی فوجیں ایران کے جھنڈے
کے نیچے یونانیوں سے لڑنے کے لئے جایا کرتی تھیں۔ چوتھی صدی
قبل مسیح کے شروع میں ایران کی سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا
اور دور کے صوبے اس کے قبضے سے نکل گئے جن میں پنجاب بھی
شامل تھا۔ لیکن ایران سے ہندوستان کے تجارتی تعلقات
براہم قائم رہے۔

اس عرصے میں ایرانی تہذیب سے قدیم ہندو تہذیب

بہت کچھ متاثر ہوئی۔ مثلاً مورخوں کا خیال ہے کہ اشوک نے اخلاقی تلقین کے لئے ستون پر اپنے فرمان کندہ کرانے کا طریقہ ایران سے سیکھا۔ بلکہ اشوک کے ستونوں کی شکل بھی ان ستونوں کا چربہ ہے جو نقش رستم میں پائے گئے ہیں۔ سب سے زیادہ ریاست کی تشکیل اور نظم و نسق کے اصولوں میں قدیم ہندوستان نے ایران کی تقلید کی۔ موروثی شاہی حکومت ایران میں بہت پہلے سے چلی آتی تھی۔ اور غالباً ہندوؤں نے اسے ایرانیوں سے لے کر اپنے مخصوص حالات کے لحاظ سے اس میں ترمیم کر لی۔ مثلاً ایران میں اس اصول کی پوری پابندی نہیں ہوتی تھی کہ بادشاہ کا وارث ہمیشہ سب سے بڑا بیٹا ہو لیکن ہندوستان میں اس پر سختی سے عمل ہوتا تھا۔ ایران میں بادشاہ مطلق العنان تھا۔ اس کا ہر لفظ قانون کا حکم رکھتا تھا۔ لیکن ہندوستان میں راجا کو مذہبی قانون کی اطاعت کرنی پڑتی تھی۔ نظم و نسق کے اصولوں میں بھی قدیم ہند پر ایران کا اثر نظر آتا ہے۔ ہندو راجا ایرانی بادشاہوں کی طرح اپنی رعایا کو پوری مذہبی اور تہذیبی آزادی دیتے تھے۔ اور ان کے مذہب معاشرت اور رسم و رواج کا پورا احترام کرتے تھے۔ وہ بھی اپنی ریاست کو عہدوں میں تقسیم کر کے شاہی خاندان کے املاکین، اُمرا کو طویل مدت کے لئے صوبہ داری کے عہدے پر مقرر کیا کرتے تھے۔ مگر فرق یہ ہے

کہ ہندو ریاستوں کے یہ صوبہ دار نیم خود مختار ہوتے تھے۔ حالانکہ ایرانی صوبہ دار محض بادشاہ کے ملازم کی حیثیت رکھتے تھے۔
 دفاتی طرز حکومت ہندوستان کے مخصوص حالات کی پیداوار ہے۔ اس میں ایران کا کوئی اثر نہیں۔

یونانیوں سے ہندوستان کو پہلے پہل ایران کے واسطے سے سابقہ پڑا جس زمانے میں پنجاب سلطنت ایران کا ایک صوبہ تھا، ایشیائے کوچک کی یونانی نوآبادی آریو نیا بھی اس سلطنت کے ماتحت تھی اور ہندوستانی سپاہیوں کے علاوہ ہندوستانی تاجروں کی آمد و رفت وہاں رہا کرتی تھی۔ لیکن کاکوئی ثبوت نہیں کہ یہ نوآباد یونانی جو اپنی تہذیب کے مرکز سے دور تھے ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے اس زمانے کے ہندوستانیوں سے برتر ہوں اور ہندوستانیوں نے ان سے کچھ سیکھا ہو۔ بلکہ روایت تو یہ کہتی ہے آریو نیا سے مشہور حکیم فیثاغورث تلامذہ علم میں ہندوستان آیا تھا۔ ایک اور کہانی ہے جو ایک یونانی مصنف نے نقل کی ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم یونانی ہندوؤں کو ذہنی اور روحانی اعتبار سے اپنی قوم سے برتر سمجھتے تھے۔ چند ہندوستانی یونان آئے اور انھوں نے سقراط سے پوچھا کہ تمہارے فلسفے کا موضوع کیا ہے۔ اس نے جواب دیا ”مورِ انسانی کی تحقیق“ ہندوستانی مہنس پڑے

اور انہوں نے کہا ”جو شخص اُمورِ الہی سے واقف نہ ہو وہ اُمورِ انسانی کی تحقیق کیا کرے گا؟“

کوئی دو صدی کے بعد خاص یونان کے لوگوں سے بھی ہندوستان کی بڑھتی ہوئی سلطنتِ مہم میں سکندر اعظم ایران اور افغانستان کو فتح کرتا ہوا پنجاب میں داخل ہوا۔ اس زمانے میں شمال مغربی ہندوستان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بنا ہوا تھا جو ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتی رہتی تھیں۔ اس لئے سکندر انھیں آسانی سے شکست دیتا ہوا دریائے بیاس تک پہنچ گیا۔ اس کی فوج نے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا اس لئے وہ مجبوراً لوٹ کر دریائے جہلم کے کنارے آیا اور کشتی کے ذریعے جہلم اور سندھ کے سنگم تک پہنچا۔ اس نے اپنے جرنیل نیاوکس کو دریا کے راستے روانہ کیا اور خود خشکی کے راستے واپس آگیا۔

اپنے مفتوحہ علاقوں میں سکندر یونانی گورنروں کو مقرر کر گیا تھا۔ لیکن سلطنتِ مہم میں سکندر کے مرنے کے بعد اس کی سلطنت کا شیرازہ بکھرنا شروع ہو گیا اور جا بجا یونانی گورنروں نے بغاوتیں کیں۔ مادھو ہندوستان چندرگپت سورہ جس نے مگدھ کے تخت پر قبضہ کر لیا تھا اپنی سلطنت کو وسعت دے کر پورے شمالی ہند کا مالک بننا چاہتا تھا۔

عائلاً اسی کے خوف سے یونانی گورنر پنجاب کو چھوڑ کر چلے گئے اور ۲۱۳ ق۔ م میں دریائے سندھ کے مغرب میں یونانی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ ۲۱۳ ق۔ م میں سکندر کے جرنیل سیلوکس نے جو شام کا حکمران تھا دوبارہ ہندوستان پر حملہ کر کے اسے فتح کرنا چاہا مگر چندر گپت موریہ سے شکست کھائی اور اسی میں مصلحت سمجھی کہ دب کر صلح کر لے۔ چنانچہ اس نے افغانستان اور بلوچستان کو چندر گپت کے حوالے کر دیا۔

ظاہر ہے کہ اس تھوڑی سی مدت میں یونانی ہندوستانی زندگی پر کیا اثر ڈال سکے ہوں گے۔ البتہ ان کے حملے نے ہندوستان میں قومی وحدت کی روح کو بیدار کر دیا اور کل شمالی ہند کو چندر گپت موریہ کے ماتحت متحد کر دیا۔ سکندر کے حملے سے کوئی ڈیڑھ سو سال بعد ۱۹۱ ق۔ م میں باختر کے یونانی نسل کے بادشاہ ڈیمیٹریس نے دوبارہ شمال مغربی پنجاب کو فتح کیا اور پچاس سال بعد ہیلو ڈورس نے سمیتھیوں کے حملے سے تنگ آ کر باختر سے ہاتھ دھو بیٹا اور ہندوستان کے مفتوحہ علاقہ میں سکونت اختیار کر کے سیال کوٹ کو اپنا دارالسلطنت بنایا یہ یونانی آپس کے جھگڑوں کی وجہ سے چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گئے اور صرف ایک بار سیناندر کے ماتحت انھوں نے متحد ہو کر ایک طاقتور ریاست قائم کی

ششہ میں کشن قوم نے آکر ان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔
 لیکن یہ لوگ محض برائے نام یونانی تھے۔ نہ ان کی نسل
 خالص تھی اور نہ ان کو مد توں سے اپنے اصلی وطن سے کسی
 قسم کا تعلق رہا تھا اس لئے ان کے پاس کوئی ایسا تہذیبی سرمایہ
 نہیں تھا۔ جس میں سے ہندوستان کو کچھ دے سکیں۔ بلکہ یہ خود
 بہت جلد ہندوستانی تہذیب کے رنگیں رنگ لگے اور انھوں نے
 بوڑھ مذہب اختیار کر لیا۔ ایک روایت تو یہاں تک کہتی ہے
 کہ ان کا سب سے بڑا راجا مینا ندر بڑھاپے میں بدھ بھکشوؤں
 کے سلسلے میں شامل ہو گیا تھا۔

غرض شروع میں مورخوں کا جو خیال تھا کہ قدیم ہندوستان
 پر یونانی تہذیب کا بہت اثر پڑا وہ محض بے بنیاد ٹکڑا تھا۔
 تاکہ ہندوستانی تھئیٹر کے یونانی تھئیٹر سے متاثر ہونے کا
 نظریہ بھی ثابت نہیں ہو سکا۔

(ب)

ہم نے دیکھا کہ ہزار سال کے عرصہ میں سیدھی سادی
 ابتدائی ویدک تہذیب کس طرح ہندوستان کے ماحول میں نشو
 و نما پا کر پیچیدہ ترقی یافتہ ہندو تہذیب بن گئی۔ اور کس طرح
 ہندو ریاستوں کی فتوحات کے سائے میں اور ان میں چلے

ہندو مہاجروں کی بدولت جو گنگا جمن کی دادیوں سے نکل کر ملک کے دور و دراز حصوں میں جا بسے، یہ تہذیب شمالی اور اعلیٰ ہندوستان پہنچ گئی۔ اس تہذیب کے ایک شعبے یعنی ہندو تہذیب نے گورنمنٹ رفته رفته جنوبی ہند کو بھی اپنے دائرے میں لے لیا۔ گویا ویدک ہندو تہذیب نے ایک حد تک ہندوستان کی مشترک تہذیب کی صورت اختیار کر لی۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ یہ مشترک حیثیت صرف اس تہذیب کے اہم ترین عناصر یعنی ہندو مذہب کے بنیادی عقائد اور رسوم اور ذات پات کے نظام کو حاصل تھی۔ ورنہ زبان اور طریقہ معاشرت میں ملک کے مختلف حصوں کی مقامی جماعتوں نے اپنی بہت سی تبدیلیاں خصوصیات کو قائم رکھا۔

اس مشترک تہذیب نے ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وحدت کا احساس پیدا کیا۔ بعض یورپی مورخ کہتے ہیں کہ قدیم زمانے میں ہندوستان کا ہر حصہ ایک علیحدہ ملک سمجھا جاتا تھا اور ملکی وحدت کا تصور مفقود تھا۔ چنانچہ پندرہ سے نو سو سال کے لئے کوئی ایک نام بھی نہ تھا۔ آریہ ورت کا لفظ صرف وادی گنگا کے علاقے کے لئے استعمال ہوتا تھا چنانچہ وہ چینی سیاح ہوئن تسنگ کا یہ قول نقل کرتے ہیں "انڈ کے رہنے والے اپنے ملک کے ہر علاقے کو الگ الگ نام سے پکارتے

ہیں۔ لیکن کوئی ان سے پرچھے کہ آخر بون چوانگ یہ انٹو کا لفظ جس سے وہ پورا ملک مراد لینا ہے کہاں سے لایا۔ کیا یہ قیاس کرنا یہ چاہوگا کہ یہ لفظ ہندو کی خرابی ہے جس طرح ہندو خود سندھو کی بگڑ سی ہوئی شکل ہے اور بون چوانگ کے زمانے میں ہندو لفظ ہندو یا اس کی کوئی اور شکل پورے ملک کے لئے استعمال ہوتی ہوگی۔ اس کے علاوہ بھارت کا لفظ بھی بہت قدیم زمانے سے پورے ملک کے لئے استعمال ہوتا تھا۔

جب چندرگپت موریہ نے سلیو کس کو شکست دے کر ملک کو یونانی حملے کے خطرے سے بچایا اور کل شمالی ہند کو ایک سلطنت کے تحت میں لاکر سیاسی وحدت کے رشتے میں مربوط کیا اور اس کے بعد اشوک نے اس سلطنت کو اتنی وسعت دی کہ انتہائی جنوبی علاقے کو چھوڑ کر سب ہندوستان اس کی قلمرو میں شامل ہو گیا تو یہی وحدت نے تہذیبی وحدت کے احساس کو اور بھی تقویت پہنچائی اور ہندوستانیوں نے پہلی بار اپنے آپ کو ایک قوم سمجھا۔

یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ اب سے سوا دو ہزار سال پہلے ہندوستان میں اس طرح کی متحدہ قومیت اور قومی تہذیب پیدا ہو گئی تھی جیسی آج چین یا ایران میں ہے۔ لیکن جس معنی میں اس زمانے کے چینی یا ایرانی ایک قوم کہے جاسکتے تھے اس معنی میں ہندوستانی بھی ایک قوم بن گئے تھے یعنی باوجود

زبان، نسل اور طرزِ معاشرت کے اختلافات کے ایک ہی مذہب کے پیرو اور ایک ہی سلطنت کی رعایا ہونے کی وجہ سے ہندوستان کے بہت بڑے حصے کے رہنے والوں میں ایک طرح کا احساس وحدت پیدا ہو گیا تھا جسے احساسِ قومیت کے سوا اور کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

غرض موریا سلطنت کے آغاز کے وقت ہندوستان میں مقامی تہذیبوں کے پہلو بہ پہلو ایک قومی تہذیب نمودار ہوئی یہ ویدک ہندو مذہب کے ان اُصولوں پر مشتمل تھی جو سارے ملک میں مقبول ہو چکے تھے۔ ہمیں یہاں ویدک ہندو تہذیب کی پوری جزئیات اور تفصیلات سے بحث نہیں کرنی ہے بلکہ ہم صرف اس کے بُنِ بادی عناصر کو جو اُس زمانے کے ہندوستان کا مشترک تہذیبی سرمایہ بن گئے تھے لے کر اس کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالیں گے۔

اس تہذیب کی بُنیاد مذہب پر قائم تھی اور ہونی چاہئے تھی۔ اس لئے کہ ہندوستان کی ملکی روح کا یہی تقاضا تھا۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اب ہندو مذہب نے جو شکل اختیار کی تھی وہ قدیم ویدک مذہب سے بہت مختلف تھی۔ ویدک مذہب ایک علمی، واقعیت پسند، سیدھی سادھی قوم کے شعور مذہبی کا بے ساختہ اظہار تھا۔ اور اس کی غیر منتظم زندگی کا ایک پہلو تھا جسے دوسرے

پہلوؤں سے الگ کرنا دشوار تھا۔ اس کے مقابلے میں ہندو مذہب مذہبی فلسفے اور تصوف، مراقبہ اور ریاضت، رسموں اور قربانیوں کا ایک پیچیدہ نظام تھا جو بڑے اہتمام سے مرتب کیا گیا تھا تاہم ایک ترقی یافتہ قوم کی پوری زندگی کے لئے جس کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا تھا، مرکز کا کام دے "اور اس کی پوری تہذیب کی جو تفریق اور تقسیم کی منزل میں پہنچ چکی تھی شیرازہ بندی کرے۔

مذہب کا ماخذ اب بھی چاروں دیدہ تھے لیکن اس عرصے میں ویدوں کی متعدد تفسیریں لکھی جا چکی تھیں اور ان کا شمار بھی مقدس کتابوں میں ہونے لگا تھا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو یہی تفسیریں مذہبی دستور العمل بن گئی تھیں۔ ان کی دو قسمیں تھیں۔ براہمن اور آرنایک۔ براہمنوں میں زیادہ تر ان رسموں اور قربانیوں کی تفصیل تھی جو گریہستوں کو انجام دینی پڑتی تھیں اور وہ دعائیں تھیں جو ان موفعوں پر پڑھی جاتی تھیں۔ آرنایکوں میں وہ دعائیں جمع کی گئی تھیں جو صحرائیں زاہد اپنی عبادت کے وقت پڑھتے تھے۔ انہیں آرنایکوں کے آخری حصے انیشدوں کے نام سے مشہور ہیں اور ویدک سلسلے کی آخری کڑیاں ہونے کی حیثیت سے دیانت بھی کہلاتے ہیں۔ یہ الہیات اور تصوف کے وہ رسائل ہیں جنہیں ہندی ذہن کی فلسفیانہ فکر کا پتھر کہنا چاہئے۔ یوں تو انیشد کے نام سے سو سے زیادہ رسائل موجود

ہیں لیکن اصلی قدیم انپنڈوس میں جن کی شرح شکر اچا رہی ہے نے
لکھی تھی۔

عموماً ہندوؤں کے عقیدے میں ویدوں کے سلسلے کی یہ
سب کتابیں الہامی ہیں۔ اگرچہ فلسفیانہ مذاق کے لوگ انہیں
انسانی فکر کا نتیجہ سمجھتے رہے اور آج کل بھی اکثر جدید طرز کے
تعلیم یافتہ ہندو یہی سمجھتے ہیں۔ آگے چل کر ان مقدس کتابوں
کے خلاف ستروں کے نام سے کئے گئے۔ ان کی تین قسمیں تھیں۔
شریوت ستروں میں قربانی کے مسائل۔ گرہا ستروں میں خانگی رسموں
اور دھرم ستروں میں مذہبی قانون کے احکام کی بحث ہوتی تھی۔ ان
ستروں کی خشیت مقدس یا الہامی کتابوں کی نہیں تھی اور
ان کو مختلف فرقوں کے اپنے اپنے عقائد کے مطابق مرتب
کیا تھا۔ اس لئے ان کا شمار اس عہد کے مشترک تہذیبی سرمایہ
میں نہیں ہو سکتا۔

دراصل ویدک ہندو مذہب عقیدے کے معاملے میں کچھ
زیادہ سخت نہیں تھا۔ جو لوگ ویدک سلسلے کی کتابوں کو کسی
نہ کسی حد تک ماننے ہوں، کرم (مکافات) سنار (تسار) اور
موکھی (نجات) کے قائل ہوں اور ذات پات کے نظام کو تسلیم
کرتے ہوں وہ ہندو سمجھے جاتے تھے خواہ ان کے دوسرے عقائد
کچھ ہی ہوں۔ رسوم اور قربانیوں پر خصوصاً اس دور کے آخر میں

بہت زیادہ زور دیا جاتا تھا لیکن چونکہ ان کی شکلیں بھی مختلف
 فرقوں میں اور علاقوں میں مختلف تھیں اس لئے
 ہمیں ان کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ جو بنیادی عقائد سب
 ہندوؤں میں مشترک تھے وہ سب کے سب ویدوں سے
 ماخوذ ہیں اور سب سے مکمل اور مرتب شکل میں اپنشدوں میں
 نظر آتے ہیں اس لئے ویدک ہندو تہذیب کو سمجھنے کے لئے
 اپنشدوں کی تعلیم کو سمجھنا ضروری ہے۔ ہم اس تعلیم کا ایک مختصر
 سا خلاصہ یہاں پیش کرتے ہیں جو ہندوستان کے ممتاز فلسفی پروفیسر
 رادھا کرشنن کی کتاب "فلسفہ اپنشد" سے ماخوذ ہے۔ پروفیسر
 رادھا کرشنن نے اپنشدوں کے یورپی شارحوں کو گت ،
 میکس ملر اور ڈوٹسن کی رائے سے قطعی اختلاف کیا ہے۔
 یورپی شارحوں نے شنکا چاریہ کی تقلید میں اپنشدوں سے
 یہ نظریہ اخذ کیا ہے کہ کائنات کوئی واقعی وجود نہیں رکھتی
 بلکہ محض فریب نظر ہے۔ پروفیسر رادھا کرشنن اس بات کو
 مانتے ہیں کہ شنکا چاریہ اور عہد متاخر کے دوسرے شارح اپنشدوں
 کی شرح اسی رنگ میں کرتے تھے لیکن وہ اس شرح کی سحت
 کو تسلیم نہیں کرتے، ان کا یہ خیال ہے اور اب ہندوستان کے
 اہل علم اسے عام طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ اپنشد جس صورت کی
 تعلیم دیتے ہیں اس سے کائنات کے وجود کا انکار لازم نہیں

آتا اور ویدک ہندو عہد میں ان کی تعلیم کا یہ مطلب نہیں سمجھا جاتا تھا کہ کائنات کا وجود محض جہانی ہے۔ یہاں ہمیں ان ہی عقائد سے بھرتا ہے جو ویدک ہندو عہد میں مقبول تھے۔ شکر اچار یہ کی شرح کا ذکر پرانک عہد کے سلسلے میں آئے گا۔

اگرچہ انیشد ویدوں کی شرح کا ایک حصہ سمجھے جاتے ہیں لیکن اپنے مضامین کی مخصوص نوعیت کے لحاظ سے اُنھوں نے ایک جداگانہ اور مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے۔ بظاہر انیشدوں میں ویدوں کے ان اشلوکوں کی تشریح ہے جو کائنات، خالق کائنات اور نفس انسانی کی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ لیکن ان مبہم اشارات کی بنیاد پر انیشدوں نے آبیات کے فلسفے کی ایک پوری عمارت کھڑی کر دی ہے۔

ہم اس باب کے شروع میں رگ وید کا ایک اشلوک نقل کر کے یہ ثابت کر چکے ہیں کہ مذہبی فکر کی ارتقاء ویدک عہد کے آخر میں خدائے واحد کا تصور خالق کائنات کی حیثیت سے پیدا کر دیا تھا۔ انیشدوں نے اس سلسلے کو اور آگے بڑھایا وہ صرف ایک ہی ہستی کے قائل ہیں جو قادرِ مطلق، قدیم اور نامحدود ہے۔ اُسی نے کائنات کو خلق کیا ہے اور اُسی کے ہاتھ میں اس کی بقا اور فنا ہے۔ ویدک مذہب کے منعقد دیوتاؤں کے عقیدے کو بظاہر انھوں نے قائم رکھا ہے لیکن

اس کی موحّدانہ تاویل کر دی ہے۔ نرمارنا تک انشد میں ایک جگہ ہے ”بتاؤ اسے بھنولکیہ حقیقت میں معبود کے ہیں“ اس نے کہا ”ایک“ ”اچھا یہ بھی بتاؤ کہ اُنہی، وایو، آدیتہ، کلا، پران، ان، برہما، رُڈرا، دشنو کوئی شخص ان میں سے کسی کا دھیان کرتا ہے کوئی کسی کا۔ ہمارے لئے ان میں سب سے اچھا کون ہے؟“ اس نے جواب دیا ”یہ تو صرف مظاہر ہیں برہمہ کے جو برتر لافانی اور جسم و جسمانیّت سے منزّہ ہے۔“

برہمہ ہی حقیقت میں ان سب صفات کا حامل ہے۔ انسان اس کے مظاہر میں سے جس کو چاہے مانے اور اس کا دھیان کرے، جس کو چاہے چھوڑ دے۔“

قدیم عقائد اور رسوم کی نئی تفسیر کر کے ان میں گہری روحانیت کا رنگ پیدا کر دینا انشدوں کی خصوصیت ہے جس طرح انھوں نے متعدد دیوتاؤں کے عقیدے کی تاویل کی ہے اُسی طرح قربانیوں کی بھی کی ہے۔ قربانی کی رسم کو انھوں نے قائم رکھا ہے۔ لیکن اس حقیقت کو واضح کر دیا ہے کہ ظاہری رسم دراصل کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ وہ صرف ایک نشانی ہے اس حقیقی قربانی ایشا را در ترک کی جس کے بغیر روحانی ترقی ممکن نہیں۔ غرض انشد مذہبی فکر کے ارتقا کی اس منزل کو ظاہر کرتے ہیں جب رسمی مذہب باطنی واردات کا منظر سمجھا

جاتا ہے۔

انپشددوں کا مرکزی مسئلہ وہی ہے جو فلسفے کا ہے یعنی حقیقت کی تلاش۔ شریٹاؤٹونو انپشد کے شروع میں یہ سوال نظر آتا ہے ”ہم کہاں سے آئے ہیں کہاں رہتے ہیں اور کدھر جائیں گے؟ اسے برہمہ کے پہچاننے والو یہ بتاؤ کہ کس کے حکم سے ہم یہاں رہتے ہیں خواہ الم کی حالت میں ہوں یا راحت میں آخر علت (دولے) کسے سمجھا جائے۔ زمانے کو یا فطرت کو یا جبر کو یا اتفاق کو یا اس کو جو پیدائش کہلاتا ہے۔ یعنی وہ انسان جو روح مطلق ہے؟“

لیکن انپشددوں کا موضوع خالص فلسفہ نہیں بلکہ مذہبی فلسفہ مابعد الطبیعیات نہیں بلکہ اکہیات ہے۔ ان کا مقصد محض ذہنی ذوق علم کی تسکین نہیں بلکہ روحانی ذوق معرفت کی تسکین ہے۔ انھیں شاید حقیقت کی تلاش اس لئے ہے کہ انسان اس کا اصل حاصل کر سکے۔

انپشددوں کے سامنے جو مسئلہ ہے اسے ہم دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک نظری اور دوسرا عملی یا اخلاقی۔ نظری سوال کے دو پہلو ہیں۔ ایک موضوعی و دوسرا معرفتی۔ ایک یہ کہ نفس انسانی (آتما) کی کیا حقیقت ہے دوسری یہ کہ اس کے معروض کی یعنی اس وجود کی جسے انسان خارج میں محسوس

کرتا ہے اور جسے رُگ دید نے روح کائنات یا برہم کہا تھا کیا حقیقت ہے۔

چند و گیارہ اُنشد میں پہلے سوال کے جواب میں پر جا پتی اندر کو وہ علامات بتاتا ہے جن سے حقیقی نفس پہچانا جاسکتا ہے۔
 ”وہ نفس جو گناہ سے، بڑھاپے سے، موت اور رنج سے، بھوک پیاس سے بری ہے۔ وہی چاہتا ہے جو اُسے چاہنا چاہئے وہی سوچتا ہے جو اُسے سوچنا چاہئے۔ اس نفس کو سمجھنے کی کوشش ہمیں کرنی ہے۔“ اسے موجودہ فلسفے کی اصطلاح میں یوں کہا جاتا ہے کہ نفسی زندگی کی بے شمار تغیر پذیر کیفیات سے گزر کر اس مستقل مسلسل، واحد اور لازوال موضوع کو تلاش کرتا ہے جو ان کیفیات کا ادراک کرتا ہے، جو ہمیشہ موضوع رہتا ہے کبھی معروض نہیں بنتا۔ اس کے بعد پر جا پتی اندر کے امتحان کے لئے سب سے پہلے جسم کو آمنا قرار دیتا ہے۔ پھر اس شعور کو جو خواب دیکھنے کی حالت میں ہوتا ہے، پھر اس بلا شعوری کیفیت کو جو گہری نیند میں خواب نہ دیکھنے کی حالت میں طاری ہوتی ہے مگر اندر ان تینوں باتوں کو رد کرتا ہے جسم تو ظاہر ہے کلم تغیر پذیر اور ناپائیدار ہے اور اس میں آمنا کی ان علامتوں میں سے جن کا اد پر ذکر کیا گیا ہے کوئی نہیں پائی جاتی حالت خواب کا شعور سرسری نظر میں جہانی کیفیات سے بری معلوم ہوتا ہے

مگر حقیقت میں وہ خود تغیر پذیر کیفیتوں یا حالتوں کا ایک سلسلہ ہے۔ اب رہی گہری نیند کی لا شعوری کیفیت اُس میں وہ منفی صفات تو ہیں جو آتما کی طرف منسوب کی گئی ہیں لیکن مثبت صفت صفت کوئی نہیں اس طرح پر جا پتی اندر کو بندہ سرج محسوس کرتا ہے کہ دراصل آتما کا تصور انفرادی نفس کی حیثیت سے کیا ہی نہیں جاسکتا اس لئے کہ انفرادی نفس ایسا موضوع نہیں جو کبھی معروض نہ ہو، سکتا ہو بلکہ حقیقی آتما وہ شعور کلی ہے جو ہر فرد کے شعور میں کار فرما ہے۔ اس کا صرف وجدانی احساس ہو سکتا ہے عقلی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس نفس کو نفس وجدانی کہہ سکتے ہیں۔ اب رہا دوسرا سوال کہ اس موضوع کلی کا معروض یعنی برہم کیا ہے۔ رگ وید میں آریاؤں کے دیوتا برہمہ کا تصور فشو و نما پاکر خدائے واحد کا تصور بن گیا تھا۔ ایسے اشارات بھی موجود تھے جن میں وحدت الوجود کی جھلک نظر آتی ہے یعنی اس عقیدے کی کہ خدائے واحد برہمہ موجود واحد ہے اس کے سوا کوئی شے وجود حقیقی نہیں رکھتی۔ اُنپشندوں میں برہمہ کے اس تصور کی مزید تقریبات اور توفیج کی کوشش کی گئی ہے تیسری اُنپشند میں یہ بحث باپ بیٹے کی گفتگو کی شکل میں ہے بیٹا باپ سے برہم کی حقیقت کے بارے میں سوال کرتا ہے۔ باپ اُسے برہمہ کی یہ علامت بتاتا ہے ”وہ جس سے یہ

ہستیاں پیدا ہوتی ہیں، جس میں وہ پیدائش کے بعد زندگی کرتی ہیں، جس کے اندر وہ مرنے کے بعد چلی جاتی ہیں اور پھر ہے ؟ اور بیٹے سے کہتا ہے کہ اب تم سوچو کہ یہ علامت کس میں پائی جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں باپ بیٹے کو اس وجود مستقل یا جو ہر کے تلاش کی ہدایت کرتا ہے۔ جو اس تغیرات کے عالم میں غیر تغیر پذیر ہے جو ان سب مظاہر کی حقیقت ہے۔ بیٹھا سب سے پہلے مادے کا نام لیتا ہے پھر دیکھتا ہے کہ مادے سے عالم نباتی اور عالم حیوانی کی توجیہ نہیں ہو سکتی اس لئے وہ مادے کی جگہ پر ان (قوت حیات) کو برہما قرار دیتا ہے لیکن اس سے بھی مطمئن نہیں ہوتا اس لئے کہ محض قوت حیات سے وہ شعور پیدا نہیں ہو سکتا جو نوبع انسانی میں پایا جاتا ہے۔ وہ نفس یا ادراک کو برہما کہتا ہے۔ مگر جب اُسے یہ خیال آتا ہے کہ عقل ادراک سے بالاتر قوت مند ہے تو وہ اور آگے بڑھ کر دو گھیان (تعقل) کے تصور تک جا پہنچتا ہے۔ یہ وہ منزل ہے جس سے آگے فلسفیانہ خیال قدم نہیں رکھ سکتا۔ عام فلسفی کے لئے حقیقت کا سب سے اونچا تصور یہی عقل محض ہے۔ لیکن الہی یا صوفی اس سے مطمئن نہیں ہو سکتا اس لئے کہ عقل میں موضوع اور معروض کی دوئی موجود ہے تب ہی یہ اُپیشہ بیٹے کو وحدت حقیقت کی تلاش میں اس سے

آگے لے جاتا ہے اور بالآخر آئندہ (سعادت) کو برہم قرار دیتا ہے۔ یہ حقیقت کی آخری منزل ہے جہاں علم، موضوع علم اور معروض علم کا فرق مٹ جاتا ہے۔ سچ پہ چھٹے تو حقیقت مطلق کے اس عین کی جو عقل و ادراک سے ماورا ہے کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ اس کی طرف کوئی صفت منسوب نہیں کی جا سکتی۔ عدولی اس کی حضوری معرفت حاصل کر سکتا ہے، فلسفی اس کا نظری تصور نہیں کر سکتا۔ لیکن حیب صوفی اپنے دل کی داریوں کو دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے تو بے نام کا کچھ نام رکھنے پر بے نشان کا کوئی نشان بتانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اسی لئے آپشد نے حقیقت مطلق کو ہمارے تصور سے قریب لانے سے بے اس کو آئندہ کے نام سے موسوم کیا ہے یعنی وہ ہستی جو اپنے وجود میں آپا ہی لگن ہے۔ شکرا چاندیہ نے منطقی صحت کے ساتھ کہا ہے کہ ہستی مطلق یا برہم تو نرگن یعنی صفات سے پرہیز اور تصور کے ماورا ہے۔ آئندہ دراصل برہم نہیں بلکہ اس کا وہ تصور ہے جو ہمارا ذہن کر سکتا ہے۔

آئنا اور برہم کے ان تصورات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اس قول کو جو آپشد کی تعلیم کا پتھر ہے سمجھنا آسان ہے کہ برہم آئنا ہے "یا" وہ (برہم) تو ہی ہے" یعنی وجود کلی جو کائنات کی حقیقت ہے دراصل وہی شعور کلی ہے جو نفس انسانی کی

حقیقت ہے ہستی مطلق کی سطح پر موضوع اور معروض کا فرق
میشا جاتا ہے۔

اشراقی فلسفے اور وجودی تصوف کی طرح اُپنشد کے
فلسفے میں بھی تنزلات کا تصور موجود ہے۔ حقیقتِ مطلق پر
تعینات کی جتنی قیود عائد ہوتی جائیں اتنا ہی اس کی حقیقت
میں تنزل ہوتا جاتا ہے۔ عالم روحانی اور عالم مادی اسی عمل
تنزل کے ذریعے سے ظہور میں آئے ہیں۔ اُپنشد نے برہما اور آتما
دونوں کے تنزل کے چار مدارج قرار دئے ہیں۔ برہما اور آتما
تو ایک ہیں مگر ان کے تنزلات ایک دوسرے کے مد مقابل
ہیں۔ برہما کا تنزل یعنی اس کا وہ تصور جو ہمارے ذہن میں ہے
آند ہے اس کا مد مقابل آتما کا تنزل یعنی اُس کا احساس جو
ہم کر سکتے ہیں نفس وجدانی ہے۔ آند کا تنزل ایثور یعنی وہ
وجود گہی ہے جو اپنے وجود کا شعور رکھتا ہے۔ اس کے
مقابلے میں نفس وجدانی کا تنزل انسان کا نفس نا طقہ یعقل
ہے۔ ایثور کا تنزل ہر ایند گز بھو یا روح کائنات ہے اور نفس
عقلی کا نفس حیوانی۔ روح کائنات کا تنزل عالم طبیعی اور
نفس حیوانی کا جسم مادی اس طرح حقیقتِ مطلق اور اس
کے تنزلات کا نقشہ حسب ذیل ہے :-

برہما آتما

(معروض) ————— (موضوع)

آئند	نفس و جدانی (تورہ)
ایشور	نفس عقلی (پراجیا)
دہانیا گرہ (روح کائنات)	نفس حیوانی (تانیجس)
دورت (اکائنات)	جسم مادی (واٹونار)

اس سلسلے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ ایک تو جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے اُپنشدوں کی تعلیم سے ڈوٹسن اور دوسرے یورپی فلسفیوں کی طرح یہ نتیجہ نکالتا صحیح نہیں ہے کہ کائنات محض فریب نظر ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حقیقت کے مختلف مدارج قرار دئے گئے ہیں اور ان میں کائنات کا درجہ سب سے نیچا رکھا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ وہ برہما (آتما) کے اندر وجود رکھتی ہے۔ کائنات کا تصور برہما سے جدا ایک مستقل بالذات ہستی کی حیثیت سے، کثرت کا وحدت سے الگ وجود جو ہماری ظاہری آنکھ کو دکھائی دیتا ہے، البتہ فریب نظر ہے اور اسی کا نام مایا رکھا گیا ہے۔ اسی طرح انفرادی نفس کا وجود حقیقت کا ایک درجہ رکھتا ہے لیکن کوئی مستقل حقیقت نہیں ہے۔ دوسرے اُپنشد کے عقیدہ وحدت

الوجود اور ہمہ ادست کے عام تصور میں جو کہلاتا ہے فرق ہے۔ ہمہ ادست کا عام مفہوم تو یہ ہے کہ وجود مطلق سارا کا سارا کائنات بن گیا ہے جس طرح کائنات ہستی مطلق سے الگ وجود نہیں رکھتی اسی طرح ہستی مطلق بھی کائنات سے الگ کوئی چیز نہیں مگر اُنپند بعض اور مذاہب تصوف کی طرح صرف پہلے چیز کو مانتے ہیں دوسرے کو نہیں مانتے۔ کائنات بے شک ہستی مطلق میں پوری کھپی ہوئی ہے مگر ہستی مطلق کا کائنات میں کھینا تو درکنار اُس میں سے کائنات کے نکل جانے کے بعد اس کی لامحدود وسعت میں ذرہ برابر کمی نہیں ہوتی اس کی ایک نامکمل مثال یہ ہے کہ سورج میں سے شعاں نکلتی ہیں مگر اس سے سورج کی مقدار یا آب و تاب میں خلل نہیں پڑتا۔

حقیقت مطلق، کائنات صغرے اور کائنات کبرئے یعنی خدا، انسان اور عالم طبعی کا باہمی تعلق وہ پیچیدہ مسئلہ ہے کہ کوئی فلسفہ اور کوئی مذہب بھی ان کے باہمی تعلق کو نظری تصورات کے ذریعے واضح نہیں کر سکا۔ اس کا حل اگر ہو سکتا ہے تو حضوری معرفت ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ اُنپند میں اس کا تعلق کو مختلف استعاروں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا مطلب سمجھنے میں شارحوں

ہیں اس قدر اہمیت کا حامل ہیں مگر آپشندوں کے اس مرکزی خیال کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان تینوں کا فرق محض اعتباری ہے حقیقی نہیں۔

ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ آپشند کا فلسفہ مذہبی فلسفہ ہے۔ اس کا مقصد محض یہ نہیں کہ انسان وجود مطلق کا علم حاصل کرے بلکہ یہ ہے کہ اس سے حاصل ہو جائے۔ اس لئے آپشند کے نظری فلسفے کی تکمیل کے لئے ایک علی یا اخلاقی فلسفے کی ضرورت ہے جو دوسرے مقصد کے حاصل کرنے میں مدد دے۔

ظاہر ہے کہ آپشند کے اخلاقی نظریے میں خیر اعلیٰ یہ ہے کہ عالم کثرت سے عالم وحدت کی طرف رجوع کیا جائے۔ فرد کی تکمیل ذات اسی سے ہوتی ہے کہ اخلاقی فرائض اسی مذہبی مقصد کے تابع ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وحدت وجود کے عقیدے میں اخلاقی سعی و عمل کی گنجائش ہی کہاں رہتی ہے۔ جب یہ مان لیا جائے کہ ایک فرد اور دوسرے فرد میں انسان اور خدا میں درحقیقت کوئی فرق ہی نہیں ہے تو اس کے درمیان کوئی تعلقات بھی نہیں ہو سکتے جن کو درست کرنے کے لئے اخلاقی اصول کی ضرورت ہو۔ مگر یہ اعتراض آپشندوں پر نہیں بلکہ ان شاروں پر ہے جو عالم کثرت کو قریب نظر سمجھتے ہیں۔ ہم نے آپشند کے فلسفے کی جو تعمیر اوپر

نقل کی ہے اس کے مطابق کثرت کا پردہ جو افراد کو ایک دوسرے سے اور جو مطلق ہے اُنک کرتب ہے ایک ادنیٰ درجے کی اعتبار کی حقیقت ضرور لکھتا ہے جو انسان کی ظاہر میں نظر کو حاصل غیبت معلوم ہوتی ہے۔ اس پردے کو اُنک نے کہہ لے ، انفرادیت کے تنگ دائرے سے نکل کر جو مطلق کی وسعت میں پہنچے یعنی مرکز حاصل کرنے کے لئے سعی و عمل درکار ہے ۔

فرق اخلاقی نصیب العین معرفت نفس اور تکمیل نفس ہے لیکن نفس سے مراد وہ بکثرتی نفس نہیں جو خواہشات اور ضروریات کی بھولی گلیاں میں پھنسا ہوا ہے بلکہ حقیقی نفس یا آتما (اس حقیقت کو پہچان کہ آتما پاک ہے جو ضم کے رتھ میں بیٹھا ہے) عقل رتھ بان ہے ، ذہن باگ ہے ، جو اس گھوڑے میں ، اور مقام سرگ ہیں ۔ نفس یعنی ذہن اور جو اس کے اتفاق کو اول نظر ملتے ، اُنک نے دلائے ہیں مگر جو فہم نہیں رکھتا بلکہ عقل کا کچھ ہے اس کے جو اس رتھ کے شریر گھوڑوں کی طرح بے لگام ہو جاتے ہیں ۔ جو صاحب فہم اور صاحب الراجے ہے اس کے حیاتیات رتھ کے ثالث گھوڑوں کی طرح قاب میں رہتے ہیں جو تا فہم بے پردا اور بے عفت ہے وہ بھی لازماً عالم روحانی میں نہیں پہنچ سکتا بلکہ آواگوں کے چکر میں پڑ جاتا ہے مگر جو بھدار محتاط اور عفت ہے وہ اُس عالم میں

پہنچ جاتا ہے جہاں سے کوئی موٹ کر دنیا میں نہیں آتا۔ تکمیلِ نفس
 گئے مئے ضرور ہے ضبط اور عفت کی، خواہشاتِ نفسانی کو
 عقل کے تابع رکھنے کی۔ عقل نہیں سکھاتی ہے کہ انفرادی تجزیہ
 نفس کی کال کو ٹھہری سے نکل کر حقیقی کلی نفس کی نامحدود فصلا
 ہیں پہنچنے کا پہلا قدم یہ ہے کہ ہم اپنی ذات اور دوسرے کی
 ذات کو ایک سمجھیں۔ خود غرضی اور نفس پرستی کی جگہ ایثار اور
 قربانی احتیاط کریں اس طرح ہمارے دل کا آئینہ رنگ سے
 پاک ہو کر اس قابل ہو جائے گا کہ ہمیں اس میں نفسِ حقیقی (آتما)
 کا عکس نظر آ سکے۔ تکمیلِ نفس نہ مادی دولت اور راحت سے
 ہوتی ہے نہ سعی و عمل سے نہ دوستی اور محبت سے کیونکہ یہ
 سب محدود دنیا کی محدود چیزیں ہیں۔ یہ حاصل ہوتی ہے مجاز
 کو ترک کر کے حقیقت کی معرفت حاصل کرنے سے۔ لیکن تاکید
 دنیا کی محبت ترک کرنے کی ہے دنیا کو ترک کرنے کی نہیں۔ اصل
 اس پر نہیں کہ مذہبی قدر کے سوا دوسری قدروں سے واسطہ
 نہ رکھو بلکہ اس پہ ہے کہ اور کسی قدر کو مقصد نہ سمجھو بلکہ صرف ایک
 ذریعہ قدر اعلیٰ گئے حاصل کرنے کا۔

زندگی کی چار منزلیں قرار دی گئی ہیں جن میں سے ہر طالب
 حق کو گزرنا چاہئے۔ پہلی منزل برہمچاری (مجرد طالبِ علم) کی
 زندگی ہے۔ دوسری گھرست (دنیا دار) کی۔ تیسری دنیا پرست

(گوشتہ نشین زادہ) کی اور چوتھی سنبھاسی (جہاں گشت درویش) کی۔ سب سے پہلے انسان ضبط نفس اور طلب علم کے ذریعے نفسانی خواہشات کے اندھیرے سے نکل کر اس روشنی میں آتا ہے۔ جہاں وہ ادنیٰ مقاصد اور اعلیٰ مقاصد میں تمیز کر سکتا ہے۔ پھر بیوی بچوں کی اور اہل خانہ کی حبس کی محبت اور خدمت کے ذریعے خود غرضی اور خود پرستی کی دیواروں کو توڑ کر اپنے نفس کو وسعت دیتا ہے اور فرد جماعت کی وحدت کو محسوس کرتا ہے۔ پھر عالم کثرت کی ہنگامہ آرائیوں اور خلل اندازیوں سے دور گوشہ تنہائی میں بیٹھ کر فکر و دریافت کے ذریعے اپنے خیالات کو ایک ہی مرکز یعنی وجود حقیقی کے تصور پر مجتمع کرتا ہے اور نفس انفرادی اور نفس کلی، حدود و ارنا محدود کی وحدت کا شعور حاصل کرتا ہے لیکن ابھی اس کا سفر ختم نہیں ہوا ابھی اُسے دنیا میں واپس جا کر ایک جہاں گشت درویش کی بے ہمہ اور باہمہ زندگی بسر کرنا ہے تاکہ محبوت میں خلوت کا، تعلق میں تجرد کا طعن اٹھائے جو روحانی ترقی کی سب سے کٹھن منزل ہے اور اپنی مثال اور تلقین سے دوسروں کو نصیص پہنچائے۔ زندگی کے سفر میں علم، دولت، محبت، خدمت، سبھی اقدار ایک کے بعد ایک حاصل کرنی ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ طالب ان سب کو راہ کے مرحلے جان کر ان سے گزرتا چلا جائے ہر دم منزل کا وہیمان رکھے اور اس کی طرف قدم

بڑھاتا ہے۔ منزل دی ہے۔ وحدت کا عرفان۔ شاید حقیقت کا
وصل۔ سوکشل۔ نجات۔

موکشل کا جو تصور اُنشددوں میں ہے اُس کے بارے میں
شادیوں میں اختلاف ہے۔ اس پر تو سب اتفاق ہیں کہ موکشل کرم
درکافات عمل کے قانون اور سنسار (آوارگی) کے بھڑے
آثار کو جوالتے کا نام ہے۔ لیکن سب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ
آپا نجات پانے کے بعد روح انسانی زائستہ آگے میں کلمہ پیا جائے
گی یا اس کی انفرادیت کسی حد تک باقی رہے گی تو لوگ اُنشدد
کی عبارتوں سے الگ الگ مطالبہ کیا کرتے ہیں۔ عام خیال یہی
ہے کہ موکشل انفرادی نفس کے لئے فنا کی حالت ہے لیکن بعض
کی رائے میں تیریز اُنشدد کے یہ الفاظ کہ بھارت پانے والا
ان سب عالموں کی سیر کرتا، من بھاتی نذاکھتا، من مانے
روپ دھارتا بیٹھا بھجن گاتا ہے، ظاہر کرتے ہیں کہ موکشل روح
انسانی کے لئے فنائے محض نہیں بلکہ بقائے ابدی ہے جس
میں وہ شاہد حقیقت کے تصور اس کی محبت اور فوقی و شوقی بن
محو ہوتی ہے۔

کرم اور سنسار کے تصور بھی جن کا نام اپنا ہے اُنشدد کی
تعلیم میں اہمیت رکھتے ہیں۔ کرم عالم اخلاق کا بنیادی قانون
ہے ہر اچھا یا برا فعل جو انسان کرتا ہے اس کی سیرت پر اثر

ڈالتا ہے۔ شعوزی افعال غیر شعوزی عادت طبعیت ثنائی
 بن جاتی ہے اور پھر جی ہمارے طبعیت بدلتی ہے ویسے ہی
 افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں اور ویسے ہی نتائج ہیں جھگٹنے
 پڑتے ہیں۔ یہ ایک چکر ہے جس میں ہمارا نفس انفرادی پڑ جاتا ہے
 اور اس سے نکلنے کا طریقہ یہی ہے کہ ہم ایثار قربانی خدمت حق
 کے ذریعے انفرادی نفس کو وسعت دے کر نفس نوعی کے بلند
 درجے پر پہنچا دیں۔ اس سطح پر پہنچ کر وہ کرم کے جبر سے آزاد ہو جاتا
 ہے۔ سنا رکھا تصور کرم اور بقا کے روبرو کہ تصور اس کے ملنے
 سے پیدا ہوا ہے۔ اگر کرم کا قانون اکل اور ابدی ہے اور روح
 سرے کے بعد باقی رہتی ہے تو ہر سال اکل انسانی پر اور افعال کا
 اثر سیرت پر پڑنے کا سلسلہ مرتب ہے کہ بعد از موت وہی رہنا چاہئے۔ اس
 کا تصور آئندہ دس میں دیں گا کہ کہ ہے کہ مرتے کے بعد ہر فرد
 ان افعال کے مطابق جو اس نے اپنی زندگی میں کئے ہیں سرگس
 یا نرک رحمت یا دوزخ میں جاتا ہے اور کچھ دن وہاں رہتا ہے
 کے بعد پھر اس کو دنیا میں بھیجا جاتا ہے انسان یا جانور کی شکل
 میں جنم لیتا ہے اور یہ سلسلہ ہمارا جاری رہتا ہے۔ البتہ جب اس
 کا نفس وجود نامحدود کی معرفت حاصل کر کے خود ویت کی قبول
 سے آزاد ہو جاتا ہے تو وہ کرم اور سار کے چکر سے بھی نکل جاتا
 ہے اور موکش حاصل کر لیتا ہے۔

اُنشد کہ فلسفہ وحدت وجود ہندی فکر کے اصلی رجحان یعنی
تصوریت کا آئینہ ہے لیکن اس تصوریت کے نیچے ایک ہلکی تہ
واقعیت پسندی کی بھی موجود ہے جو اس آئینے کے لئے رنگار
کا کام دیتی ہے۔ ویدک ہندو تہذیب کے آخری دور میں یہ
واقعیت پسندی سانکھ فلسفے کی شکل میں ظاہر ہوئی جو سہیل
کے نام سے منسوب ہے۔ پھر بھی اس میں اور مغربی واقعیت
پسندی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ سانکھ فلسفے کے مقاصد
میں عملی پہلو فطری پہلو پر غالب ہے۔ اس کا اصلی مقصد کائنات
کی حقیقت کا دریافت کرنا نہیں بلکہ اُنشد کے فلسفے کی طرح وہ
بھی ان رسموں اور قربانیوں کو جنہیں برہمنوں نے مذہب کے
نام سے رواج دیا تھا بے معنی اور بے کار سمجھ کر اطمینان قلب
اور نجات کا کوئی اور راستہ ڈھونڈتا ہے۔ وہ الم کی تین قسمیں
قرار دیتا ہے۔

(۱) جسمانی و رنقی۔

(۲) فطری اور اصلی۔

(۳) فوق فطری۔ اور حقیقت کا علم اس عرض سے حاصل کرنا
چاہتا ہے کہ تینوں قسم کے الم سے نجات حاصل کرے۔
سانکھ فلسفہ وجود کی دو قسمیں تسلیم کرتا ہے اور دونوں کو
قدیم جانتا ہے۔ پراکرتی (فطرت) اور پُرش (روح) کل اشیا،

جن میں نہ صرف انسان کا جسم بلکہ اس کا نفس بھی شامل ہے فطرت کی پیداوار ہیں۔ روح نفس سے الگ ایک جوہر ہے جس سے کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی۔ بخلاف اُپنشد کے فلسفے کے یہاں کسی روح کلی کا نہیں بلکہ انفرادی روحوں کا وجود مانا گیا ہے۔ فطرت کا سارا کارخانہ ان ہی روحوں کی راحت کے لئے ہے لیکن جب تک روح جسم کی قید میں ہے وہ الم سے بری نہیں ہے۔

تتبع کا نظریہ سانکھو فلسفے نے اُپنشدوں سے لیا ہے۔ اور ان طبقات کے بیان میں جن میں کہ روح مرنے کے بعد جاتی ہے۔ تخیل کی خوب داد دی ہے۔ ہر شخص کی روح اس کے اعمال کے مطابق اونچے یا نیچے طبقے میں جا کر نیا جنم لیتی ہے انسان کے جسم کثیف کے علاوہ ایک جسم لطیف (لنگ شریر) بھی ہوتا ہے اور یہ ہر جنم میں روح کے ساتھ ساتھ رہتا ہے یہاں تک کہ انسان حقیقت کا علم حاصل کر کے اپنی روح کو اس جسم لطیف سے بھی آزاد کرے۔ حقیقت کا علم ہونے پر بھی روح کچھ دن اور جسم میں رہتی ہے لیکن وہ جیہانت اور فطرت سے یعنی خواہشات اور جذبات وغیرہ سے بالکل آزاد ہو جاتی ہے اسی کا نام نجات ہے۔

سانکھو فلسفہ علمی فکر کی حیثیت سے خاصا اونچا درجہ رکھتا

ہے۔ اس میں نفسیات اور نظریہ علم کے قابل درجہ نظر آتے ہیں۔ لیکن زندگی کے دستور العمل کی حیثیت سے وہ بجائے خود کوئی مقبولیت حاصل نہیں کر سکا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ وہ معبود کے تصور سے خالی تھا دوسرے اس وجہ سے کہ جو عملی مقصد اس کے پیش نظر تھا اس کے حاصل کرنے کا اس نے کوئی ایسا طریقہ نہیں بتایا تھا جو عام طور پر قابل عمل ہو۔ ان دونوں باتوں کی کمی آگے چل کر پتہ چلی ہے یوگ کی تعلیم سے پوری کی۔ سانکھ اور یوگ کے ملنے سے فکر و عمل کا ایک مکمل مجموعہ بن گیا جس نے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنالیا۔ تاریخ میں ایسے لوگوں کے نام ملتے ہیں جو سانکھ اور یوگ دونوں کے قائل تھے لیکن صرف سانکھ کے ماننے والوں کا ہی نام بہت کم ملتا ہے۔

یوگ کے علاوہ آگے چل کر نیا سہ اور ویشیٹک کے دو مستقل فلسفیانہ مذاہب اور پڑوسا اور اتزماشا (ایدھانتا) دو اور فلسفے جو ویدوں کی تعلیم پر مبنی تھے پیدا ہوئے جن کا ذکر اگلے باب میں آئے گا۔ یہ پانچوں سانکھ فلسفے کے ساتھ مل کر ہندو فلسفے کے چھ مذاہب کے نام سے مشہور ہیں۔

(ج)

ویدوں کے فلسفیانہ اشارات کی بنا پر پانچندوں نے مذہبی

فلسفے کا جو عظیم الشان نظام ترتیب دیا وہ اہل علم کے جھوٹے سے
 حلقے تک محدود رہا۔ عام لوگوں کے مذہب کا نظری حصہ صرف
 اتنا تھا کہ وہ دیدوں اور براہمنوں اور ان دیوتاؤں پر جن کا
 ذکر دیدوں میں آیا ہے بے چون و چرا عقیدہ رکھتے تھے۔ ان
 دیوتاؤں میں سے رفتہ رفتہ شبو اور وشنو کو خاص اہمیت
 حاصل ہو رہی تھی۔ یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ شبو کی پوجا
 ہندوستان میں قبل ویدک زمانہ سے چلی آرہی تھی اور اب
 شبو کو رومان کر ویدک دیوتاؤں میں شامل کر لیا گیا تھا۔
 وشنو بھی دراصل ہندوستان کی قبل آری قوموں کا ایک دیوتا
 تھا لیکن اس زمانے میں اسے سور یہ کا مترادف قرار دے کر
 ویدک دیوتا تسلیم کر لیا گیا۔ عقائد سے قطع نظر کر کے عام
 ہندوؤں کی عملی مذہبی زندگی دو چیزوں پر مشتمل تھی۔ ایک تو
 براہمنوں کی ہدایت کے ماتحت بے شمار قربانیوں اور رسموں کو
 انجام دینا دوسرے ذات پات کے نظام کو قبول کر کے اپنی
 اپنی ذات کے لحاظ سے اپنے فرائض ادا کرنا۔ ان مذہبی ارکان
 کے دستور العمل ویدوں کی شروں کے غلام تھے جو سوتروں
 کے نام سے تیار کئے گئے تھے۔ یہ تین قسم کے ہوتے تھے۔ شروٹ
 سوتر، جن میں قربانیوں کے احکام تھے۔ گرہیہ سوتر، جن میں
 گھریلو رسموں کا ذکر تھا اور دھرم سوتر، جو قانون کی حیثیت

رکھتے تھے اور لوگوں کی روزمرہ زندگی کے لئے دستور العمل کا کام دیتے تھے۔ یہ سب سوتے چھوٹے چھوٹے پُر مغز مجلوں میں مرتب کئے گئے تاکہ آسانی سے یاد ہو جائیں۔ مختلف مذہبی فرقوں اور ملک کے مختلف حصوں میں الگ الگ سوتے تیار کئے گئے تھے اور ان میں اکثر مسائل میں مقامی اختلافات تھے۔ لیکن چونکہ سب کا ماخذ ایک ہی تھا اس لئے ان میں ایک بنیادی اشتراک موجود تھا۔

مذہب اس زمانے میں زندگی کا صرف ایک جز نہیں بلکہ کل زندگی پر حاوی تھا، ذات پات کی سماجی تنظیم، معاشرت، اخلاق، قانون غرض ہر چیز مذہب کے سانچے میں ڈھلی ہوئی تھی۔ علوم و فنون کی جو تھوڑی بہت شاخیں اس زمانے میں موجود تھیں، مذہب ہی کی جڑ سے پھوٹی تھیں۔ فلسفہ کو تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ مذہب کے ساتھ سمویا ہوا تھا۔ علم ہجرا صرف وسخا اور عروص ان سب نے دیدوں کے مطالعے کے سلسلے میں نشوونما پائی تھی اور ویدک علم کے اجزا سمجھے جاتے تھے۔ قدیم ہندی آری زبان جو عموماً ویدک زبان کہلاتی ہے بہت کچھ بدل گئی تھی۔ اور کئی شاخوں میں تقسیم ہو گئی تھی۔ اس کی ایک شاخ نے جو شمالی ہند کے وسطی حصے میں راج تھی برہمنوں کی سرپرستی میں بڑی ترقی کر لی تھی۔ دناپنے آپ کو منطقی قواعد

اور ضوابط کے سانچے میں ڈھال کر سنسکرت (پاکیزہ اور مذہب زبان) کہلانے لگی تھی اور ہندو مذہب اور فلسفے کی زبان کی حیثیت سے کل ہندوستان کے اونچے طبقوں میں پھیل گئی تھی۔ ہندسہ (جو میٹری) اور جوتش (نجوم) بھی مذہب سے وابستہ تھے۔ علم ہندسہ کی بنیاد قربان گاہوں کی مناسب شکلیں بنانے اور انھیں صحیح طریقے سے تعمیر کرنے کے قواعد سے پڑی تھی۔ جوتش کا علم قربانیوں اور تہواروں کے اوقات کے سلسلے میں سیاروں کی حرکت کا مطالعہ کرنے سے شروع ہوا تھا۔ جہاں تک آرٹ کا تعلق ہے اس نے کوئی مستقل حیثیت حاصل نہیں کی تھی۔ شاعری اور موسیقی مذہبی گیتوں کے لئے وقت تھی۔ اور فنِ تعمیر کی ترقی بھی محدود تھی۔ مکان ان شہروں میں جو بلندی پر واقع تھے اینٹوں کے اور ان میں جو دریا یا سمندر کے کنارے آباد تھے لکڑی کے، ایک منزل سے لے کر چار منزل تک کے ہوتے تھے۔ چھت پوال اور اینٹوں کی پڑتی تھی۔ مکانوں میں بھرد کے کثرت سے ہوتے تھے صحن عموماً چوکور ہوتا تھا جس کے چاروں طرف کمرے اور ان کے آگے برآمدے ہوا کرتے تھے۔ چھوٹی بستیوں میں لوگ گول یا چوکو جھونپڑیوں میں رہتے تھے۔ شہروں کا نقشہ عموماً مربع یا مستطیل بنایا جاتا تھا۔ سب سے بڑی سڑک پورب، کچم اور جموونی

نشر کیں اتر دھن ہوا کرتی تھیں۔ مختلف پیشہ وروں کے الگ الگ محلے بسائے جاتے تھے۔ مندر شہر کے شمال میں واقع ہوتے تھے۔ ان میں بانسوں کے ٹھاٹھ کی کوٹھڑی قربان گاہ یا معبد کا کام دیتی تھی۔ جن شہروں میں اینٹوں کے مکان ہوتے تھے وہاں بھی مندر عموماً اینٹوں کے نہیں بنتے تھے سب سے قدیم مندر جس کا پتہ چلا ہے چتور کے قریب وشنو مندر ہے۔ جو چوتھی اور تیسری صدی قبل مسیح کے درمیان تعمیر ہوا تھا۔ اسی زمانے کا ایک اور وشنو مندر میں نگر میں موجود ہے۔

جب ویدک ہندو مذہب جس کے اندر فردوسی اختلافات کے ساتھ ساتھ اصلی اتحاد موجود تھا، سارے ہندوستان میں پھیلا تو وہ اپنے ساتھ ایک پوری تہذیب کا ساز و سامان لئے ہوئے تھا جسے کل جاعنوں نے کسی حد تک قبول کیا اور اس طرح ملک کی رنگا رنگ تہذیبی زندگی میں وحدت کی ایک جھلک نظر آنے لگی ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار وہ شرائط سابقہ مہیا ہوئیں جو ایک قوم بنانے کے لئے درکار ہیں۔ اب صرف اس کی ضرورت تھی کہ ملک میں یہی وحدت پیدا ہو جائے جو قومیت کی اصلی بنیاد ہے۔

(۵)

اس عہد کے وسط میں جنوبی جزیرہ نما کو چھوڑ کر جس کا تعلق شمال کے ساتھ صرف مذہب کے ذریعے سے تھا، باقی ہندوستان ایک مدت تک تہذیبی وحدت کے رشتے میں منسلک ہو چکا تھا لیکن سیاسی حیثیت سے متعدد ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ بدھ کی ولادت سے کچھ پہلے بنگال سے لے کر گندھارا (افغانستان) تک جو ان دنوں ہندوستان میں شامل تھا، سولہ بڑی ریاستیں اور دس چھوٹی قبائلی ریاستیں تھیں۔ بڑی ریاستوں میں انگ، مگدھ، کاشی، کوشل، کورو، پنجال، شورشین اور گندھارا اور چھوٹی قبائلی ریاستوں میں پتویوں کی ریاست دلیلی اور شکیوں کی ریاست کپل دسلو کے نام زیادہ معروف ہیں۔ لیکن ان ریاستوں کی حدود اور ان کی تعداد بدلتی رہتی تھی کیونکہ ان میں آپس میں لڑائیاں ہوتی رہتی تھیں۔ اکثر ایک ریاست دوسری ریاست کا کچھ علاقہ چھین لیتی تھی یا پوری ریاست کو ہڑپ کر جاتی تھی مثلاً پانچویں صدی کے شروع میں کوشل نے کاشی کو اور مگدھ نے انگ کو فتح کر لیا تھا۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں ۱۱۰ ق۔ م میں دارا شاہ ایران کی فوجوں نے سندھ اور مغربی پنجاب کو فتح کر کے اپنی سلطنت کا بیڑاں صوبہ بنا لیا تھا۔ ۳۲۷ ق۔ م میں سکندر اعظم

کے حملے کے وقت بھی وادی سندھ سے وادی گنگا تک بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستیں تھیں۔ جن میں سے ٹیکسلا کے حکمران ابھی نے سکندر کا ساتھ دیا اور پڑوسی ریاست کے راجہ پورس نے انتہائی بہادری سے یونانیوں کا مقابلہ کر کے ہندوستان کی تاریخ رکھ لی۔ ان چھوٹی ریاستوں کے علاوہ مشرق میں مگدھ اب ایک بہت بڑی ریاست بن گیا تھا اور اس نے کلنگ (اڑیسہ) تڑپٹ، انگ، کوشل اور کاشی کو فتح کر لیا تھا۔ یونانی مورخ لکھتے ہیں کہ سکندر کو بتایا گیا تھا کہ وادی گنگا اور مشرقی ہند کے حکمران (یعنی مگدھ کے راجا) کے پاس ایک زبردست فوج ہے۔ اس فوج کی تعداد کے بارے میں بہت اختلاف ہے۔ مختلف مورخوں نے سواروں کی تعداد بیس ہزار سے اسی ہزار تک، پیدلوں کی دو لاکھ سے چھ لاکھ تک، رتھوں کی دو ہزار سے آٹھ ہزار تک اور جنگی ہاتھیوں کی چار ہزار سے نو ہزار تک لکھی ہے۔ بہر حال اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ مگدھ ایک عظیم الشان فوجی طاقت کا مالک تھا اور سکندر کی فوج نے جو مشرق کی طرف بیاس سے آگے بڑھنے سے انکار کر دیا ممکن ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو کہ وہ مگدھ کی فوج کے چرچے سن کر گھبرائے ہوئے۔

سکندر کے حملے کے وقت مگدھ پر نند خاندان کے آخری

راجہ کی حکومت تھی۔ چند سال بعد مگدھ کے سپہ سالار چندر
 گپت موریہ نے جو ایک روایت کے مطابق راجا کارشتہ دار
 بھی تھا ایک ہا اثر برہمن وشنو گپت چانکیہ کی مدد سے مگدھ
 کے تخت پر قبضہ کر لیا۔ چندر گپت کے دست و بازو اور چانکیہ
 کے دل و دماغ نے مل کر مگدھ کی ریاست کو اس قدر توسیع
 دی کہ وہ ایک زبردست سلطنت بن گئی جس کا جھنڈا تقریباً
 پورے شمالی ہند اور جنوبی ہند کے بڑے حصے پر لہرانے لگا۔
 ۳۳۰ ق۔ م تک پنجاب اور سندھ یونانیوں سے واپس لئے
 گئے جاکے تھے۔ ۳۲۵ ق۔ م میں سکندر کے جنرل میادوس نے
 جو اس کے مرنے کے بعد شام کا فرمانروا بن گیا تھا ہندوستان
 پر حملہ کر کے پنجاب کو دوبارہ فتح کرنا چاہا مگر چندر گپت کی
 طاقت کے آگے اس کی کچھ نہ چلی اور اسے افغانستان اور
 بلوچستان کے صوبے چندر گپت کے حوالے کر کے صلح کرنی پڑی
 اس طرح ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ملک کے ایک
 بڑے حصے میں سیاسی وحدت نے اس تہذیبی اتحاد کی تکمیل
 کی جو بدھ ہندو مذہب نے پیدا کیا تھا۔ اور اس طرح
 ہندوستانی قومیت کی بنیاد پڑی۔

ہندوستان کی اس پہلی قومی ریاست کے حالات
 زیادہ تر میگاستھینس سے ماخوذ ہیں جو سلیوکس کے سفیر کی

حیثیت سے کئی بار چند رگپتہ کے دربار میں آکر رہا تھا۔ یگانہ ستمیوں نے مگدھ کے حالات نہایت تفصیل سے لکھے تھے مگر اب اس کی تصنیف کے صرف متفرق ٹکڑے ملتے ہیں۔ جو دوسرے مورخوں نے نقل کئے ہیں اور جن میں بعض جگہ بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔

یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ مور یہ سلطنت کوئی وحدانی ریاست نہ تھی جس میں سارے ملک پر ایک ہی مرکز سے اور ایک ہی نظام کے تحت میں حکومت ہوتی ہو بلکہ علاوہ اس علاقے کے جس پر چند رگپتہ براہِ راست حکومت کرتا تھا بقیہ ملک میں متعدد باجگزار ریاستیں تھیں جو مگدھ کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرتی تھیں لیکن اندرونی معاملات میں خود مختار تھیں۔ پھر بھی اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ ایک سیاسی مرکز کے ماتحت ہونے کی وجہ سے سلطنت کے کل حصوں کے رہنے والوں میں جو تہذیبی یک رنگی پہلے سے موجود تھی اُسے اور ترقی ہوئی اور باہمی ربط کا وہ احساس پیدا ہو گیا جسے وسیع معنوں میں احساسِ قومیت کہا جاسکتا ہے۔ نظم و نسق اور دوسرے امور میں بھی غالباً ماتحت ریاستیں اقتدارِ اعلیٰ رکھنے والی ریاست کے نظام سے متاثر ہوئی ہونگی اس لئے مگدھ کے حالات سے کم سے کم شمالی ہند کے اس عہد کے

حالات کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہو سکتا ہے۔
 میگا سٹھٹینس کے بیان کے مطابق ملک کی آبادی سات
 "ذاتوں" میں تقسیم تھی یہ اصل میں مختلف طبقے تھے جنہیں اس
 نے غلطی سے ذاتیں سمجھ لیا ہو گا یا دوسروں نے اس کے قول
 کے نقل کرنے میں غلطی کی ہو گی۔ ان طبقوں کی تفصیل وہ اس
 طرح کرتا ہے :-

(۱) حکما کا طبقہ جو تعداد میں سب سے کم لیکن عزت میں
 سب سے زیادہ ہے۔ یہ لوگ عام خدمتوں سے مستثنیٰ ہیں
 ان کا کام مذہبی قربانیوں کی رہنمائی کرنا اور آمدہ واقعات
 کے متعلق پیش گوئی کرنا ہے۔

(۲) مشیرانِ سلطنت کا طبقہ جس میں دربار کے امرا، فوج
 کے سردار اور عدالت کے حاکم شامل ہیں۔

(۳) ناظروں کا طبقہ۔ یہ لوگ ملک کے کل معاملات کی
 نگرانی کرتے ہیں۔

(۴) کسانوں کا طبقہ۔ یہ لوگ فوجی خدمت سے مستثنیٰ
 ہیں اور گاؤں میں رہتے ہیں۔

(۵) سپاہیوں کا طبقہ۔ یہ لوگ جنگ کے زمانے میں
 لڑتے ہیں اور امن کے زمانے میں کاہلی اور آرام طلبی کی
 زندگی بسر کرتے ہیں۔

(۶) دست کاروں کا طبقہ۔ ان میں ہتھیار بنانے والے اور زراعت کے اوزار بنانے والے شامل ہیں۔ ان لوگوں کو کوئی محصول نہیں دینا پڑتا بلکہ ریاست سے تنخواہ ملتی ہے۔ بیوپاری دکاندار وغیرہ بھی اسی طبقے میں شمار ہوتے ہیں مگر انھیں محصول ادا کرنا پڑتا ہے۔

(۷) گلہ بانوں کا طبقہ۔ یہ لوگ کسی جگہ مستقل سکونت اختیار نہیں کرتے بلکہ خمیوں میں رہا کرتے ہیں۔

حکومت استبدادی تھی۔ راجہ کو عدالتی امور میں دھرم شتر کی پابندی کرنی پڑتی تھی مگر انتظامی امور میں اس کی مرضی قانون کا حکم رکھتی تھی۔ وہ اپنے اراکین سلطنت سے اور بعض اوقات ”ان یزرگوں سے جو جنگلوں میں گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتے تھے“ مشورہ ضرور کرتا تھا لیکن فیصلہ کرتا اُسی کے اختیار میں تھا۔ دیرک عہد کی سادگی کا اتنا اثر اب تک باقی تھا کہ ایک یونانی مؤرخ کے قول کے مطابق راجا کے محل میں ”ہر شخص کو آنے جانے کی عام اجازت ہے اُس وقت بھی جب راجا کے سر میں کنگھی جا رہی ہو اور اس کے بال بنائے جا رہے ہوں“ اُس حالت میں وہ سفیروں سے ملاقات کرتا ہے۔ اور رعایا کی داورسی کرتا ہے کرتا ہے۔“ لیکن یوں وہ انتہائی عیش و عشرت اور جاہ و حشمت کی زندگی بسر کرتا تھا۔ مگنا تھینس کہتا ہے

کہ چند رنگیت کا محل شان و شوکت کے لحاظ سے شہنشاہ ایران کے محلوں کو مات کرتا ہے۔ دربار کے وقت کے علاوہ راجا ہر وقت عورتوں کی صحبت میں رنگ رلیاں مٹاتا کرتا تھا یہاں تک کہ شکار بھی شاہی رہنے میں عورتوں کے گلچٹے کے ساتھ کھیلتا تھا۔

راجا کا وارث اُس کا بڑا بیٹا ہوا کرتا تھا لیکن اگر اس کے کوئی بیٹا نہ ہو تو ارکان ریاست شاہی خاندان میں سے، اور کبھی کبھی خاندان کے باہر سے قابل ترین آدمی کو تلاش کر کے راجا بناتے تھے۔ راجا کے مشیر جن میں سلطنت کے اعلیٰ عہدے داروں کے علاوہ اور لوگ بھی شامل تھے، ایسے اشخاص ہوا کرتے تھے جن کی رعایا کی نظردوں میں عزت ہو۔ ریاست کے افسر تین قسم کے تھے۔ دیہی، شہری اور فوجی۔ پہلی قسم کے افسر مالگزار سی، آب رسانی، جنگلات اور ٹرکوں وغیرہ کا انتظام کرتے تھے۔ دیہات کے انتظام اور عام حالت کے متعلق مٹا متقین نے کچھ نہیں بتایا ہے لیکن تمام قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان معاملات کو چھوڑ کر جو گاؤں کی پنجائتوں کے سپرد تھے، ریاست کے افسر دیہات کی فلاح و بہبود کے لئے ہر قسم کے کام انجام دیتے تھے خصوصاً آب رسانی کے بڑے بڑے منصوبے عمل میں لائے گئے تھے۔ زمین راجا

کی ملکیت سمجھی جاتی تھی۔ کسانوں کو پیداوار کا ایک چوتھائی خزانہ شاہی میں داخل کرنا پڑتا تھا لیکن وہ ذیحجی خدمت سے مستثنیٰ تھے اور ان کی بڑی قدر کی جاتی تھی۔ جنگ کے زمانے میں ان کو یا ان کی کھیتی کو خود اپنے ملک کی فوج سے یا دشمن کی فوج سے کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچتا تھا۔

شہری افسروں کا ذکر مگاستھینس نے زیادہ تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مشاہدہ صرف دارالسلطنت پائلن پٹرینک محدود تھا۔ یہ شہر گنگا اور سون کے سنگم پر واقع تھا جہاں آج کل پٹنہ آباد ہے۔ اس کی لمبائی سوا گزیر اور چوڑائی پونے دو میل کے قریب تھی اور اس کے گرد کھڑکی کی شہر بناہ تھی جس کے سامنے خندق کھدائی ہوئی تھی۔ اس میں پانچو ستر مینار اور چونسٹ دروازے تھے اس عظیم الشان شہر کا انتظام پانچ پانچ افسروں کی چوکیٹیوں کے سپرد تھا۔ ایک کمیٹی صنعت و حرفت کی نگرانی کرتی تھی۔ دوسری پردیسوں کے آرام و آسائش کی ذمہ دار تھی تیسری پیدائش اور فوجی کارکردگی رکھتی تھی۔ چوتھی (نعلے وغیرہ کے) بیوپاریوں کی دیکھ بھال کرتی اور ان سے قانون کی پابندی کراتی تھی۔ پانچویں مصنوعات کی بکری کا انتظام کرتی اور چھٹی تہہ بازاری وصول کرتی تھی۔ جس کی شرح دس فی صدی تھی۔ ان کمیٹیوں کے

قیسوں ممبر بعض امور کا فیصلہ مل کر کیا کرتے تھے۔ تعمیرات عامہ اور مردم شماری کے محکمے اٹاک تھے۔ مخدمات فیصل کرنے کے لئے راجا کے دربار کے علاوہ دوسری عدالتیں بھی تھیں اور ان سب میں دھرم شاستر کے قانون کے مطابق فیصلہ ہوتا تھا مقدمہ بازی کم ہوتی تھی اور سزائیں بہت سخت تھیں۔

فوج کا انتظام بھی بلذریہ کے انتظام کی طرح پانچ پانچ افراد کی چھ کیٹیاں کرتی تھیں۔ ایک امیر البحر کی مدد کے لئے تھی۔ دوسری سیل گاڑیوں کے ذریعے بار برداری اور رسد رسانی کا انتظام کرتی تھی۔ تیسری پیدلوں کی نگرانی تھی۔ چوتھی سواروں کی۔ پانچویں جنگی رتھوں کی اور چھٹی ہاتھیوں کی۔ ملک کی شاہراہیں بھی فوجی محکمے کی نگرانی میں تھیں اور ان کی تعمیر فوجی مصلحتوں کے مطابق ہوتی تھی۔ جہاز اور سامان جنگ بنانے والے ریاست کے ملازم ہوتے تھے اور ریاست کے سوا کسی کا کام نہیں کرتے تھے۔

یہ ایک مختصر سا خاکہ ہے ویدک ہندو تہذیب کا جو پانچویں سال کے عرصے میں رفتہ رفتہ کل شمالی ہند میں پھیل کر ایک اعلیٰ درجہ کی ترقی یافتہ اور منظم ریاست کی شکل میں نقطہ کمال پر پہنچ گئی تھی۔ اور جس کے بعض اثرات جنوبی ہند تک جا پہنچے تھے۔

ہم نے اسے ہندوستان کی پہلی قومی تہذیب کہا لیکن اسی کے ساتھ اس بات کو واضح کر دیا کہ قومیت کا لفظ یہاں مخصوص یورپی معنوں میں نہیں بلکہ وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد پوری زندگی کی ہم رنگی نہیں بلکہ صرف بعض اہم عناصر زندگی کا اشتراک ہے۔ یہ تہذیب اوردوہ سلطنت جس کی اس نے تشکیل کی ”وحدانی“ نہیں بلکہ ”وفاقی“ تھی جس میں وفاق کے ارکان کو تہذیبی اور سیاسی اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خود مختاری حاصل تھی۔ اس طرح کے قومی نظام آج بھی دنیا میں موجود ہیں۔

ظاہری تمدنی معیار کے لحاظ سے یہ زمانہ ویدک ہندو تہذیب کے انتہائی عروج کا تھا اوردوہ اپنی ہم عصر ترقی یافتہ تہذیبوں میں کسی سے پیچھے نہ تھی۔ لیکن ہندوستانی ذہن زندگی کو روحانی قدروں کے جس معیار پر پرکھتا ہے اس پر تہذیب کا یہ دور پورا نہیں اترتا تھا۔ اس میں دو بنیادی چیزوں کی کمی واقع ہو گئی تھی۔ ایک تو ہم آہنگ مذہبی احساس کی اور دوسرے معاشرتی عدل کی۔ اس کے رد عمل کے طور پر ہندوستانی روح کی گہرائیوں کے اندر سے پودھ مست کی تحریک اٹھی تھی جو کوئی دس سو سال سے آہستہ آہستہ پھیل رہی تھی۔ تہذیبی ارتقاء کے مخصوص ہندوستانی قانون کے مطابق یہ تحریک غیر محسوس

طور پر نشوونما پاتی رہی یہاں تک کہ تیسری صدی قبل مسیح کے شروع میں بودھ مت ہندوستان پر چھا گئی۔ اور چندر گپت کے جانشین اشوک اعظم کے زمانے میں یہ مذہب مگدھ سلطنت کا سرکاری مذہب بن گیا اور اس نے ہندوستان کی ساری تہذیب میں زبردست تغیر پیدا کر دیا۔

چوتھا باب

بودھ تہذیب کا زمانہ

(۱)

بودھ مذہب کا آغاز

پچھلے باب کے آخر میں ہم نے کہا تھا کہ ہندوستانی ذہن کو ویدک تہذیب میں دو بنیادی چیزوں کی کمی محسوس ہونے لگی تھی۔ ایک تو ہم آہنگ مذہبی احساس کی، دوسرے معاشرتی عدل کی۔ اب ہم اس بات کو کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عوام کے لئے ویدک ہندو مذہب محض رسموں اور قربانیوں کا ایک سلسلہ بن کر رہ گیا تھا جو برہمنوں کی مدد سے انجام پاتی تھیں۔ عہد و معبود کے درمیان بلا واسطہ تعلق، جو مذہب کی جان ہے، باقی نہیں رہا تھا۔ اس کے رد عمل کے طور پر اُپنشدوں نے ان رسموں اور قربانیوں کو ایک قلم رد کر لیا اور ایک روحانی تصوری فلسفے کی بنیاد پر ویدک مذہب کا ایک نیا اور مکمل نظام پیش کیا۔ مگر یہ نظام ایک طرف تو عوام کے دست رس سے باہر تھا دوسرے اس میں

مذہب کا عملی پہلو پوری طرح واضح نہیں تھا۔ اُنپنڈ کا نظری
 فلسفہ خصوصاً کثرت میں وحدت کا اصول ہندوستانیوں کے
 فکری رجحان سے خاص مناسبت رکھتا تھا۔ اس لئے اس
 کو اہل علم کے حلقے میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور وہ
 ویدوں کی تعلیم کا پتھر اور ہندو مذہب کی بنیاد سمجھا جانے
 لگا۔ لیکن ہندی ذہن پر فکری رنگ کتنا ہی غالب کیوں نہ
 ہو اس کے اندر ایک گہرا عملی اور اخلاقی رجحان بھی موجود
 ہے جس کو پورا کئے بغیر اس کی تسکین نہیں ہو سکتی۔ وحدت
 وجود کے تصور کو وہی طبیعت قبول کرتی ہے جس میں انسانی
 وحدت کا احساس اور اس کے ساتھ محبت ہمدردی اور
 خدمت کے جذبات رچے ہوئے ہوتے ہیں اور اپنے اظہار
 کے لئے عمل کی راہ ڈھونڈتے ہیں۔ اُنپنڈوں کی تعلیم میں اس
 رجحان کی رعایت اس حد تک کی گئی کہ گریہ کی زندگی،
 جو سراسر عملی ہے، راہ معرفت کی ایک منزل قرار دی گئی پھر
 بھی آخری منزل سنیاس ہی رکھی گئی جس سے لوگ عموماً ترک
 دنیا اور ترک عمل مراد لیتے تھے۔ اُنپنڈ کی تعلیم کا یہ پہلو تو
 بالکل صاف ہے کہ زندگی کا سب سے بڑا مقصد معرفت یا
 علم حق ہے۔ لیکن اس میں کسی قدر ابہام ہے کہ طالب
 معرفت کو عمل کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہئے بظاہر

تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کرم کا سلسلہ جس کی وجہ سے روح آواگون کے چکر میں پڑی رہتی ہے ہر قسم کے عمل پر حادی ہے اور موکش حاصل کرنے کے لئے ایک سرے سے ہر عمل کو ترک کرنا ضروری ہے۔ غرض جو لوگ اپنشدوں کی تعلیم سے سائنمہ اٹھانے کی ذہنی اور روحانی صلاحیت رکھتے تھے انھوں نے عموماً ترک دنیا کی راہ اختیار کر لی تھی۔ یوگ کا باضابطہ فلسفہ تو صدیوں کے بعد وجود میں آیا لیکن عملی طور پر رُہبانیت اور ریاضت کی گرم بازاری اپنشدوں کی تعلیم کے پھیلتے ہی شروع ہو گئی تھی۔ یہ رُہبانیت نہ صرف عملی دنیاوی زندگی سے بلکہ محبت اور خدمت کے جذبے سے بھی، جو مذہب کی جان ہے، محکراتی تھی اور ہندوستان کی مذہبی روح میں ایک اندلی کش مکش کا احساس پیدا کرتی تھی۔

ایک اور چیز جو روح مذہب کے منافی تھی ذات پات کے نظام کی پیداکی ہوئی معاشرتی عدم مساوات تھی۔ اس نظام کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ گویا اس نے مغتوح نسلوں کو معاشرتی مدارج میں نیچا درجہ دیا لیکن کم سے کم معاشی حیثیت سے ان کو اس طرح نہیں لوثا جیسے آج کل مزدور اور کسان لوٹے جاتے ہیں۔ چنانچہ عام تمدنی ترقی کے ساتھ ساتھ شوروں کی معاشی حالت بھی بہتر ہوتی گئی بلکہ ان میں

بعض بعض خاصے خوش حال ہو گئے۔ اس کی وجہ سے وہ معاشرتی فرقہ جو ان میں اور ادنیٰ ذاتوں میں کیا جاتا تھا اور بھی زیادہ نمایاں ہو گیا۔ جو لوگ سچے اور گہرے مذہبی احساس سے مالا مال تھے ان کے دلوں میں سب سے زیادہ یہ بات کھٹکتی تھی کہ شوروں کو اعلیٰ مذہبی زندگی میں حصہ لینے کی حتیٰ کہ دہدوں کو پڑھنے تک کی ممانعت تھی۔

چنانچہ ایک شخص اٹھا جس کے دل میں سب انسانوں کی محبت تھی، جس کے جگر میں سارے جہاں کا درد تھا۔ ہندوستان کی مذہبی روح گوتم بدھ کی شکل میں مجسم ہو کر آگئی اور اس نے صدائے احتجاج بلند کی، عوام کی رسم پرستی، خواص کے تفکر اور تجرد، نسلی تعصب اور سماجی تفریق کے خلاف، اور دنیا کو پیغام دیا۔ ہمدردی اور محبت، حسن عمل اور تہذیب نفس کا اس نے مذہبی اصلاح کی وہ زبردست تحریک شروع کی جو آگے چل کر خود ایک متقل عالمگیر مذہب بن گئی جس نے ہندوستان کی تہذیب میں ایک نئی روح چھونک دی اور بحر ہند سے بحر الکاہل تک سارے مشرقی اور جنوبی ایشیا کو اپنے دائرہ اثر میں لے لیا۔

ہندوستان کی عظیم روحانی شخصیتوں میں گوتم بدھ کی شخصیت سب سے پہلی ہے۔ یہ کہاؤں کے کہہ میں پوری طرح

چھپی ہوئی نہیں بلکہ اس کی ایک جھلک تاریخ کی روشنی میں نظر آتی ہے۔ ایشیا کا یہ تابندہ نور چھٹی صدی قبل مسیح کے وسط میں شاکیہ راجا سدودھن کے گھر میں چمکا جو مگدھ کے شمال مغرب میں کپل و ستو کی چھوٹی سی ریاست پر حکومت کرتا تھا۔ گوتم کے بچپن کے حالات اس سے زیادہ معلوم نہیں کہ اُس کی پیدائش کے ساتویں دن اس کی ماں جو کوئی راجا کی بیٹی تھی گزر گئی اور اُسے اس کی سوتیلی ماں نے جو اُس کی خالہ بھی تھی پالا۔ اٹھارہ برس کی عمر میں گوتم کی شادی کوئی خاندان کی ایک راجکمار سے ہوئی۔ مگر قدرت نے اُسے گھریلو زندگی کی محدود مسرتوں کے لئے نہیں بلکہ اُس ابدی سعادت کے لئے پیدا کیا تھا جو روحانی الم کی آگ میں پختے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ غم عشق کی جگہ اس کے دل میں غمِ دورگار کی وہ خلش تھی جسے عیش و عشرت کے اسباب ناز و نعمت کے سامان کسی طرح نہیں مٹا سکتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ نوبع انسانی کے حقتے میں جتنا رنج و الم ابتداء سے آفرینش سے آیا تھا اس کا مجموعی احساس سمٹ کر نوجوان گوتم کے سینے میں سا گیا تھا۔ وہ گہری واردات جو گوتم پر کوئی اٹھائیس برس کی عمر میں گزری اور جس نے اس کی زندگی کی کایا پلٹ دی اس پیرائے میں بیان کی جاتی ہے کہ اُسے ایک ہی روز میں پنے درپے ایک بوڑھے، ایک بیمار، ایک مردے اور ایک

غریب بھکاری کو دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ زندگی کی الم ناکی اور ناپائیداری کے ان مسلسل نظاروں نے اس کے دل پر اتنا اثر کیا کہ اس نے گھر بار کو چھوڑ کر راءِ نجات کی تلاش میں نکلنے کا ارادہ کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان ہی دنوں اس کے گھر میں بڑی منتوں مرادوں کے بعد بیٹا پیدا ہوا۔ شاید اس خوف سے کہ کہیں یہ نئی زنجیر اُسے دُنیا سے اور زیادہ نہ جکڑ دے گو تم اسی رات چپ چاپ گھر سے نکل کھڑا ہوا۔

پہلے وہ مگدھ کی پُرانی راجدھانی راہگیر کے قریب پہاڑیوں میں ودوان برہمنوں سے مذہب اور فلسفے کی تعلیم حاصل کرتا رہا جب علم میں اس نے اپنے درد کی دوا نہ پائی تو چھ سال تک گیا کے قریب پورو ویدا کے جنگلوں میں اپنے پانچ چیلوں کے ساتھ سخت ریاضت اور نفس کشی کی زندگی بسر کرتا رہا یہاں تک کہ ایک دن ضعف کی شدت سے گر کر بیہوش ہو گیا۔ اس کے چیلے یہ سمجھ کہ وہ مر گیا۔ لیکن کچھ دیر کے بعد اُسے ہوش آگیا اس نے یہ سمجھ لیا کہ نفس کشی کی زندگی منزلِ مقصود تک نہیں پہنچا سکتی۔ اس نے اس زندگی کو ترک کرنے کی ٹھانی لی۔ اس کے چیلے اس سے بدگمان ہو گئے۔ اور اُسے چھوڑ کر بنارس چلے گئے۔

گو تم اکیلا زنجیرِ ندی کے کنارے ایک پیڑ کے تلے جا بیٹھا

اور ایک مدت تک یاس اور امید، شک اور یقین کی زگردیاں
ڈولتے ڈولتے پکا ایک اس کے قدم ایک عقیدہ واقع پر چٹان
کی طرح جم گئے رنڈلٹ کے پردے سے نور کی کرن پھوٹ نکلی
جس نے گوتم کے دل و دماغ کو منور کر دیا اور اس کو سکون کامل
بخش دیا۔ وہ اس پیر کے نیچے سے جواب بودھی روکھ کہلاتا
ہے بدھ بن کر اٹھا۔

ما تبادھ اپنے پیام تبلیغ کی غرض سے بنارس پہنچے۔
سب سے پہلے انھوں نے اپنے عقیدے کی تعلیم اپنے
پانچوں چلیوں کو دی جو انھیں گیا میں چھوڑ کر چلے آئے تھے۔
گرمستوں میں ان کا پہلا پیر و بنارس کے ایک دولت مند سیٹھ
کا بیٹا تھا۔ تھوڑے دن میں اس حلقے کی تعداد ساڑھ تک پہنچ گئی۔
بدھ نے ان لوگوں کو ملک کے مختلف حصوں میں تبلیغ کی غرض
سے روانہ کر دیا اور خود پور و دیلا جا کر تین برہمن بھائیوں کو اپنا پیر
بنایا۔ ان بھائیوں کا نام کاشیپ تھا اور ان کے علم اور زہد و
تقدس کا شہرہ دور دور تک پھیلا ہوا تھا۔ ان کو اپنے حلقے میں
شامل کر کے بدھ نے اپنی عظمت کا سکھ سارے مگدھ پر بٹھا دیا
اور وہ اپنے پیروں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ راجگیر کی
طرف روانہ ہوئے۔ راجدھانی کے باشندے ان کی زیارت
کے لئے اُمنڈ آئے اور خود راجا مہسار نے ان کی خدمت میں

حاضر ہو کر اپنی عقیدت کا اظہار کیا اور انھیں شہر کے قریب بانسوں کے جنگل میں رہنے کے لئے جگہ دی۔

ایک مدت تک راج گہر میں قیام کرنے کے بعد مہاتما بدھ اپنے والد کی خواہش کے مطابق اپنے وطن کپل و سستو پہنچے لیکن شہر میں داخل نہیں ہوئے بلکہ آبادی کے باہر ایک باغ میں ٹھہر گئے۔ ان کے والد اور دوسرے عزیزان سے ملنے کے لئے آئے۔ دوسرے دن معمول کے مطابق مہاتما بدھ بھیک کا پیالہ ہاتھ میں لے کر اس شہر کی گلیوں میں پھرنے لگے جس میں کبھی وہ راج کمار کی شان سے رہتے تھے۔ سنا ہے کہ ان کے والد نے اس پر اعتراض کیا اور کہا ”ہم لوگ چھتریوں کے ایک عالی شان خاندان سے ہیں ہمارے بزرگوں میں سے کسی نے آج تک بھیک نہیں مانگی“ انھوں نے جواب دیا ”آپ اور آپ کے خاندان والے راجاؤں کے سلسلے سے تعلق رکھتے ہوں گے میرا سلسلہ تو قدیم بڑھوں سے ملتا ہے“

کپل و سستو میں اپنے بیٹے راجو کو اپنے حلقے میں داخل کر کے بدھ راج کبیر کو واپس چلے۔ راستے میں انھوں نے شاکیوں اور کویوں کے قبائل میں سے بہت سے لوگوں کو اپنا پیرو بنایا۔ ان میں شاکیہ قبیلے کا ایک راجا بھدیا اور اس کے ساتھ انوردھ، آشد، بھاجو، کیلا، ابالی، جام اور دیودت بھی شامل تھے۔

آخذ جہاننا کے رفیق خاص بن گئے۔ اور وہ آگے چل کر سب سے بڑے استاد مانے گئے۔ آپالی حجام کا شمار بھی اس طریق کے اکابر میں سے ہوتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ بودہ بھائیوں کے سلسلے کے اندر ذات بات کا فرق بالکل مٹ گیا تھا۔ ویجود کی اہمیت اس حیثیت سے ہے کہ وہ کچھ دن بعد بدھ کی پیروی چھوڑ کر ان کے حریف بن گئے۔

کئی برس تک بدھ کا معمول رہا کہ برسات کا موسم راج گیر میں بسر کرتے تھے اور اس کے بعد دھرم کا پرچار کرنے کے لئے نکل کھڑے ہوتے تھے۔ ایک بار وہ کوشل کی راجدھانی سرسوتی گئے اور دوسری بار دریا کو پار کر کے ویشلی پہنچے جہاں جاتے تھے سب لوگ ان کو آنکھوں پر بٹھاتے تھے اور بہت سے ان کے پیرو بن جاتے تھے۔

بودہ ست کے آغاز کے پانچویں سال مہامتا بدھ کو دوبارہ کہل وسو جانا پڑا تاکہ اپنے والد کے آخری وقت میں ان کی خدمت کریں۔ راجا سدھوون نے ستانوی سال کی عمر میں دنیا سے رھلت کی اور بدھ کی والدہ اور بیوی کا کوئی خبر لینے والا نہ رہا۔ ان دونوں خواتین نے بودہ ست کے سلسلہ فقر (سنگھ) میں داخل ہونے کی درخواست کی۔ بدھ کو کچھ تامل تھا مگر آخذ کے اصرار سے انھوں نے اجازت دیدی اور اُس دن سے

عورتیں بھی کچھ خاص پابندیوں کے ساتھ اس سلسلے میں داخل ہونے لگیں۔ چنانچہ اگلے سال راجا بمبار کی رانی اس میں داخل ہوئیں۔

گیارہویں سال بدھ نے اپنے بیٹے راہو کو ایک درس دیا جو مہاراجا ہولاست کے نام سے مشہور ہے۔ بدھ وہیں سال پھر انھوں نے کپل دستو جا کر اپنے رشتے کے بھائی مہاتما کو ہدایت کی۔ بدھ کے خسر نے انھیں بہت برا بھلا کہا کہ تم نے میری بیٹی کی زندگی برباد کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ تنھوڑی دیر بعد زمین بھٹی اور بڑے میاں اس میں سا گئے۔

سترہویں سال بدھ نے شرمیتی نام ایک میوا کے مرنے پر ایک خطبہ دیا۔ انیسویں سال ایک ہرن کو شکاری کے پھندے سے چھڑایا اور شکاری کو جو بدھ کے قتل پر آمادہ تھا اپنے حسن اخلاق سے گردیدہ کر کے اپنا پیرو بنالیا، ادر بیویں سال ایک مشہور ڈاکو انگولی مال کے قلب کو تخریب کیا۔

اس کے بعد پچیس سال تک بدھ گنگا کی داوی میں سفر کر کے تبلیغ و ہدایت کا فرض انجام دیتے رہے یہاں تک کہ ق۔م میں اسی سال کی عمر میں دنیا سے رحلت کر گئے۔ ان کی وفات کو سی نگر کے مقام پر ہوئی جو کپل دستو سے اسی میل پورب میں (غیر معروف) علاقہ کی ایک چھوٹی سی راج دھانی تھی۔

ان کی لاش کو جلا کر اس کی راکھ آٹھ حصوں میں تقسیم کی گئی اور
 آس پاس کی ریاستوں میں بانٹ دی گئی۔ ان سب مقامات پر
 یہ راکھ ایک برتن میں رکھ کر زمین میں دفن کر دی گئی اور اس پر
 استوپ بنا دئے گئے۔ بدھ کی وفات کے بعد ان کے سنگھ میں سے
 پانسو ارہت منتخب ہو کر راج گیر میں جمع ہوئے اور انھوں نے
 مہا کاشیپ کی ہدایت کے مطابق بدھ کی تعلیمات کو دہرا کر اور
 باہمی مقابلے سے اس کی تصحیح کر کے اُسے زبانی یاد کر لیا۔ یہ بودھ
 مت کی پہلی مجلس تھی۔

بدھ کی تعلیم کی جان دہ پہلا خطبہ ہے جو انھوں نے نور بصیرت
 حاصل کرنے کے بعد سب سے پہلے بنارس میں دیا تھا :-

”اے بھکشوؤ جو شخص دنیا داری کی زندگی کو ترک کرتا ہے
 اسے اخراط اور تفریط دونوں سے بچنا چاہئے۔ ایک طرف تو
 ان باتوں کا عادی نہ ہونا چاہئے جو دل کو اپنی طرف محض جذبات
 خصوصاً نفسانی خواہشات کی بنا پر کھینچتی ہیں۔ یہ جاہلیت کی ادلے،
 ناشائستہ، ناکارہ زندگی ہے جو صرف دنیا کے پرستاروں کے
 لئے موزوں ہے۔ دوسری طرف نفس کشی کی عادت نہ ڈالنی چاہئے
 یہ بھی تکلیف دہ، ناشائستہ اور ناکارہ چیز ہے۔“

”اے بھکشوؤ ان دونوں کے درمیان ایک اعتدال کی راہ
 ہے جسے ستھاگت (بدھ) نے دریافت کیا ہے۔ اس پر چلنے سے

آنکھیں کھل جاتی ہیں اور عقل سے پردے اُٹھ جاتے ہیں۔ یہی
 وسیلہ ہے سکونِ قلب، حکمتِ اعلیٰ روشن ضمیری اور نردوان
 کے حاصل کرنے کا۔“

درحقیقت مجدّد نے کسی نئے مذہب کا اعلان نہیں کیا
 تھا بلکہ مذہبی مقصد کے ایک اہم پہلو کی طرف توجہ دلائی اور
 اس مقصد کو حاصل کرنے کی ایک نئی راہ دکھائی۔ انشدوں نے
 مذہبی مقصد کے جس پہلو پر زور دیا تھا یعنی وجودِ حقیقی کی معرفت
 اس سے مجدّد کو کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ روحِ کلی، آتما، برہم
 کے عقیدے کی نہ انھوں نے تلقین کی اور نہ اس سے انکار کیا
 ان کے قلب پر جو گہری واردات گزری وہ نوعِ انسانی کے
 انتہاء درودالم کا احساس تھا۔ اس الم کی حقیقت، اس کے
 اسباب، اس کو دور کرنے اور حقیقی سکونِ قلب حاصل کرنے
 کی تدبیر وہ مسائل ہیں جن کا حل کرنا مذہبی مقصد کا ایک جز ہے۔
 اسی جز نے مجدّد کی ساری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیا اور اسی
 کے لئے انھوں نے اپنی ساری کوششیں وقف کر دیں۔ انشدوں
 کی نظری تعلیم سے مجدّد نے صرف انھیں چیزوں کو لیا جہاں ان کے
 خاص مقصد سے تعلق رکھتی تھیں یعنی کرم اور پُرجنم کا عقیدہ
 اور زندگی کی ناپائیداری کا احساس۔ یہ احساس انھیں اس قدر
 شدت سے تھا کہ وہ نفسی کیفیات کے کسی مستقل حامل یعنی انفرادی

روح تک کے قائل نہ تھے۔ اب رہا مذہب کا علی پہلو تو مجھ کو ایک ایسے ضابطے کی تلاش تھی جو تہذیبِ نفس کے ذریعے جذباتِ خواہشات اور خیالات کو اس طرح قابو میں لے آئے کہ انسان احساسِ الم سے نجات حاصل کر لے۔ ان چندوں کی تعلیم میں تہذیبِ نفس کا کوئی طریقہ تفصیل سے بیان نہیں کیا گیا تھا، جو طریقے اس زمانے میں برہمنوں میں رائج تھے وہ ترکِ عمل اور نفس کشی کے طریقے تھے۔ انھیں مجھ نے آزما کر دیکھا۔ ان سے محض ہم کو اذیت پہنچی اور کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ قلب کو سکون حاصل نہ ہوا۔ اور الم ہستی سے نجات نہ ملی۔ اس لئے مجھ نے زرنجرندی کے کنارے پیل کے پیر کے تلخ بیٹھ کر اپنی ساری باطنی قوت کو جو قدرت نے انھیں عطا کی تھی ایک ہی مرکز پر مجتمع کر دیا اور ایک حیرت انگیز جہدِ روحانی کے ذریعے اس مسئلے کو حل کر لیا جو ان کے لئے سربانِ روح بن گیا تھا، یعنی شخصی الم اور الم کائنات سے نجات حاصل کرنے کے لئے نفس کشی اور نفس پرستی کے درمیان تہذیبِ نفس کی معطل راہ ڈھونڈ لی۔

اسی بنارس والے مشہور خطبے میں آگے چل کر مہاتما مجھ کو اپنی زبردست روحانی واردات کا اور اس حقیقت کا جو ان پر منکشف ہوئی ہے ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ الم ہستی کیا ہے، کس طرح پیدا ہوتا ہے، کیونکر مٹتا ہے اور اس سے نجات

پانے کے لئے زندگی کا کیا طریقہ اختیار کرنا چاہئے۔

”یہ اے بھکشوؤ! الم کی عظیم الشان حقیقت ہے۔ پیدائش الم ہے، انحطاط الم ہے، بیماری الم ہے، موت الم ہے۔ جن چیزوں سے ہم کو نفرت ہے ان کا ہونا الم ہے۔ جن چیزوں سے ہم کو رغبت ہے ان کا نہ ہونا الم ہے۔ غرض زندگی سے بچ گونہ دہشتی (یعنی عناصر خمسہ سے وابستہ ہونا) الم ہے۔

”یہ اے بھکشوؤ! علت الم کی عظیم الشان حقیقت ہے :- طلب جو راحت و لذت کے ساتھ اداگوں (تناسخ) کے چکر میں ڈال دیتی ہے اور اسی میں گن رہتی ہے (یہ طلب تین طرح کی ہے) یعنی طلب راحت، طلب زندگی، طلب ثروت۔ یہ اے بھکشوؤ! زالہ الم کی عظیم الشان حقیقت ہے۔ طلب کے استیصال کے ساتھ الم بھی زائل ہو جاتا ہے۔ ہستیال سے مراد ہے کسی جذبے کا باقی نہ رہنا، طلب کو ترک کر دینا اس کو بالکل مٹا دینا، اس سے نجات حاصل کر لینا یہاں تک کہ خواہش کا نام بھی نہ رہے۔

”یہ اے بھکشوؤ! اس طریق مستقیم کی عظیم الشان حقیقت ہے جس سے الم زائل ہو جاتا ہے یہ مقدس طریق آٹھ چیزوں پر مشتمل ہے :-

۱۔ عقیذہ حق۔

۲۔ ارادۂ نیک۔

۳۔ قول درست۔

۴۔ عمل صالح۔

۵۔ کسبِ حلال

۶۔ سعیِ معقول۔

۷۔ طبعِ بیدار

۸۔ فکرِ سلیم۔

اس خطبے میں محلِ طور پر بُدھ کی تعلیم کے کل بُنیادی اُصول موجود ہیں۔ اس کے بعد جو خطبات اُصول نے دئے سب کے سب اسی اجمال کی تفصیلات اسی نُکتے کے جُزیات ہیں۔ بُدھ سے پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ خواہشِ نفس کو فنا کرنے کے معنی ہیں خودِ نفس کو فنا کرنا جس کے لئے ہر قسم کے عمل کا ترک کرنا اور ہر قسم کے جذبات کو چلنا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ محبت اور خدمت کے جذبے کو بھی۔ لیکن بُدھ نے نفسِ کنتی کی جگہ ضبطِ نفس کی، ترکِ عمل کی جگہ حُسنِ عمل کی راہ دکھائی، خصوصاً اس بات پر زور دیا کہ دنیا کی محبت چھوڑنے سے اہل دنیا کی محبت اور خدمت کا چھوڑنا مراد نہیں ہے بلکہ عالمگیر محبت تو نفسِ مطمئنہ حاصل کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ وہ اس قانونِ محبت کو یوں بیان کرتے ہیں :-

”عداوت کبھی عداوت سے نہیں ملتی بلکہ محبت سے ملتی ہے یہ اس کی فطرت ہے“

”ہمیں راحت کی زندگی بسر کرنی ہے تو اپنے دشمنوں سے عداوت نہ رکھنی چاہئے۔ دشمنوں کے زرخ میں رہتے ہوئے اپنے دل کو دشمنی سے پاک رکھنا چاہئے“

”غصے پر محبت سے بدی پر نیکی سے فتح پاؤ، لالچ پر سخاوت سے جھوٹ پر سچ سے“

بدھ نے نفس انسانی کی گہرائیوں میں اتر کر احساسِ اَلَم کی عارفانہ تحلیل کی، جذبات و خواہشات کی تہ کے اندر پہنچ کر اس احساس کی جڑیں تلاش کیں۔ اور تہذیبِ نفس یعنی خیالِ قول اور عمل کو ایک اعلیٰ مقصد کے تابع کرنے کے لئے روحانی اخلاق و ریاضت کا ایک مہتمم با نشان طریقہ ترتیب دیا۔ یہ اعلیٰ مقصد کامل روحانی سکون کی وہ کیفیت ہے جسے بدھ نے ”نروان“ کے نام سے تعبیر کیا ہے اور جسے ہم نفسِ مطمئنہ کہہ سکتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:-

”جس شخص نے حقیقت کو جان کر آزادی اور اطمینان حاصل کر لیا اس کا خیالِ مطمئن، اس کا قولِ مطمئن، اس کا عملِ مطمئن۔“

لوگوں کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ بدھ کا ”نروان“ فنا ہے محض ہے۔ اب محققوں نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ صحیح نہیں۔

اگر یہ بات ہوتی تو مجہد کے طریق اور ان کے ہم عصر سناسیوں کے طریق میں جو ترکِ عمل اور فنا کی تعلیم دیتے تھے کچھ فرق نہ رہتا۔ "نزدان" فنا کا نام نہیں اور اس کا حاصل ہونا مرنے یا مرنے کی طرح جینے پر منحصر نہیں۔ اس سے مراد اس چیز کا فنا ہو جانا ہے جس کی وجہ سے آدمی آواگون کے چکر میں پڑ جاتا ہے یعنی خواہشِ نفس، طلبِ لذت، الغتِ ہستی۔ یہ ہے مجہد کا نزدان اور یہ انسان کو اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے۔ بدھ کی ساری دلچسپی یہیں تک محدود ہے کہ انسان اس زندگی میں عالمگیر محبت کے ذریعے سے خواہشِ نفس اور احساسِ الم سے نجات پالے اور نفسِ مطمئنہ حاصل کر لے۔ اس کے بعد کوئی زندگی ہوگی یا نہیں ہوگی اس سے ان کو کوئی واسطہ نہیں۔ معلوم ہوتا ہے انھیں یہ اندیشہ تھا کہ پر لوک، آتما، برہمہ ان مسائل کے چکر میں پڑ کر لوگ موجودہ زندگی کے مسئلے سے غافل ہو جائیں گے۔ اس لئے جتنے سوالات ان چیزوں کے بارے میں کئے جاتے تھے وہ ان کا کوئی جواب نفی یا اثبات میں نہیں دیتے تھے۔ ان کے اس طرز کی وجہ سے ان کی تعلیم کے نظری حصے کے سمجھنے میں بڑی دشواری ہوتی ہیں۔ کرم اور پُنجنم کو ماننا اور روح کے وجود کو نہ ماننا، عالمِ مظاہر کو تسلیم کرنا اور جس حقیقت کے یہ سب مظاہر ہیں اس کے بارے میں

کچھ نہ کہنا، ایسی باتیں جن کی بنا پر کوئی فلسفیانہ یا مذہبی نظریہ جو تناقض سے بری ہو قائم نہیں ہو سکتا۔ مگر سچ پوچھیے تو بدھ کو فلسفے یا مذہب کا مکمل نظام تعمیر کرنا مقصود ہی نہ تھا جو وہ ان نظری مسائل میں الجھتے۔ وہ تو محض نیک اور پاک زندگی کے ایک ضابطے کی تلقین کرنا چاہتے تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ آگے چل کر ان کے پیروں نے ان کے اقوال کی بطور خود تفسیر کر کے بڑے بڑے پیچیدہ اور مہتمم بالشان فلسفیانہ نظریات قائم کر لئے۔ انھوں نے زندگی کی بے حقیقی کے متعلق جو کچھ کہا تھا بعض نے اس کو لاشعیت کا فلسفہ بنا دیا اور بعض نے جو ایشندہ کی تعلیم سے متاثر تھے اس سے وحدت الوجود کا فلسفہ اخذ کیا۔ بدھ نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ تہذیبِ نفس اور ترکِ دنیا کا جو نصب العین انھوں نے پیش کیا ہے اُسے حاصل کرنا ہے ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ اس لئے انھوں نے اپنے پیروں کی دو قسمیں قرار دیں۔ ایک تو بھکشوؤں کا منظم سلسلہ (سنگھ) دوسرے دنیا داروں کی جماعت۔ بعض احکام سب کے لئے عام تھے جن میں سے یہ پانچ سب سے زیادہ اہم ہیں :-

۱۔ کسی جاندار کو نہ مارو۔

۲ کسی کی چیز بے اجازت نہ لو۔

۳۔ جھوٹ نہ بولو۔

۴۔ فتنے کا استعمال نہ کرو۔

۵۔ زمانہ نہ کرو۔

یہ زندگی کے ابتدائی اصول ہیں جن کے بغیر کوئی اخلاقی جماعت وجود میں نہیں آ سکتی۔ اس لئے ان کی پابندی بھکشوؤں اور دنیا داروں سب کے لئے لازمی قرار دی گئی۔ لیکن جو لوگ روحانی ترقی کی منزلیں طے کر کے نفسِ مطمئنہ حاصل کرنا چاہتے ہیں ان کو دنیا داری کی زندگی چھوڑ کر بھکشوؤں کی جماعت میں داخل ہونے اور ان اصولوں پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا جو بدھ نے اپنے پہلے خطبے میں بیان کئے تھے۔ ان کے لئے علاوہ مذکورہ بالا پانچ حکموں کے پانچ اور احکام بھی ہیں:-

۱۔ رات کو بے وقت نہ کھاؤ۔

۲۔ مار نہ پہنو، خوشبو نہ لگاؤ۔

۳۔ نہ مین پر بستر اچھا کر سوؤ۔

۴۔ ناچنے گانے، بجانے اور ہر ایک دیکھنے سے پرہیز کرو۔

۵۔ سونے چاندی کے استعمال سے پرہیز کرو۔

بھکشوؤں اور دنیا داروں کی تفریق ایک طرح کی مصالحت ہے جو بدھ کو زندگی کے واقعی حالات سے کرنی

پڑی۔ اس نے بودھ تہذیب کی نشوونما پر گہرا اثر ڈالا اور
عام زندگی پر ویدک ہندو تہذیب کے آخری زمانے میں جو
خالص مذہبی رنگ چھایا ہوا تھا اس میں ایک جھلکے نیا دی
رنگ کی پیدا کر دی۔ اسی طرح دوسری چیزوں میں بھی
انہوں نے مصالحت سے کام لیا۔ عام لوگوں میں ہر ذات پات
کی تفریق کو جو صدیوں سے چلی آتی تھی، مبدھ نے بالکل ختم
کر دینے کی کوشش نہیں کی لیکن سنگھ کے اندر ہر ذات کے
آدمی کو داخل کر کے انہوں نے اس تفریق کی مذہبی حیثیت کو
ختم کر دیا۔ ویدک مذہب کی قربانیوں کی انہوں نے سختی سے
مناکحت کی لیکن ویدک دیوتاؤں کے عقیدے کے بارے
میں رواداری سے کام لیا۔ چنانچہ برہمہ اور دوسرے دیوتاؤں
کو بودھ مت کے پیرو فرشتوں کی حیثیت سے مانتے رہے۔
مبدھ کی وفات کے وقت ان کا پیام گنگا کی وادی میں
اس سرے سے اُس سرے تک بلکہ باہر بھی دور دورہ پھیل چکا
تھا اور ان کے پیروں کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی
لیکن ابھی تک ان کی تحریک محض ایک اصلاحی تحریک تھی
اور اس نے جداگانہ مذہب کی شکل اختیار نہیں کی تھی۔ اس
لئے اس کے بڑھتے ہوئے اثر سے ہندو مذہب کو ڈرنے کی
کوئی وجہ نہیں تھی۔ ذات پات کے نظام کی جڑوں کو مبدھ

کی تعلیم نے کھوکھلا کرنا شروع کر دیا تھا مگر چونکہ عام طور پر بودھ مت کے پیرو اس نظام کو بظاہر تسلیم کرتے تھے اس لئے برہمنوں کو یہ خطرہ محسوس نہیں ہوا تھا کہ یہ نئی تحریک ان کے اقتدار کو ختم کر دے گی۔ ان کی نظر میں اس کی اہمیت خائفانہ نشانیوں کی ایک جماعت سے زیادہ نہیں تھی۔ ویدک ہندو مذہب کی اس عہد کی کتابوں میں بُدھ یا ان کے پیروں کا ذکر تک نہیں آتا۔

بُدھ تحریک کی نشوونما کا پتہ جو کچھ چلتا ہے وہ بودھ مذہب کی مقدس کتابوں سے چلتا ہے۔ ان میں مرکزی اور بنیادی اہمیت رکھنے والے تین کتابوں کا سلسلہ تری پیتک (تین ٹوکریاں) کہلاتا ہے۔ پہلی کتاب ”سُت“ پانچ لکائیوں یا مجموعوں پر مشتمل ہے۔ ان میں مہاتما بُدھ کے خطبات یا ان کی تعلیمات درج ہیں۔ پانچویں مجموعے کے ایک حصے میں بُدھ کے پچھلے جنموں کی کہانیاں ہیں جو ہانکوں کے نام سے مشہور ہیں۔ دوسری کتاب ”وِتیہ“ بھی پانچ حصوں میں ہے جن میں بھکشوؤں کی زندگی کے متعلق مفصل ہدایات ہیں۔ تیسری کتاب ”ابھی دھم“ سات حصوں میں نفسیاتی اور ما بعد الطبیعی مسائل سے بحث کرتی ہے جن میں دراصل بُدھ کی تعلیم سے بہت کم تعلق ہے۔ بُدھ کے فلسفیانہ مذاق رکھنے والے پیروں

نے ان کے بعض اشارات کی بنا پر یہ طلسم افکار تیار کر لیا ہے۔
 ان کتابوں کے مضامین مدتوں تک قلم بند نہیں ہوئے بلکہ زبانی
 روایات کی شکل میں ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے
 رہے یہاں تک کہ دوسری صدی یا پہلی صدی مسیح میں پالی
 زبان میں ضبطِ تحریر میں آ گئے۔ پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ "تری
 ٹپک" مہرہ کے کوئی سو سال بعد چوتھی صدی قبل مسیح میں مرتب
 ہو گئی تھی لیکن فرانسیسی مستشرق سبلوین لیوی اور دوسرے علما
 کی تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ اس وقت تک تو پالی زبان ہی
 وجود میں نہیں آئی تھی۔ مہرہ کی اصلی تعلیم ماگدھی یا اردھماگدھی
 زبان میں تھی جو صدیوں تک زبانی نقل ہوتی رہی اور کتاب کی
 صورت میں اس وقت لکھی گئی جب شمال ہند کے وسطی علاقے کی
 ایک زبان نشوونما پا کر پالی زبان بن چکی تھی۔ "تری ٹپک" کے
 بعض حصوں میں خصوصاً جاکمکوں میں پہلی صدی قبل مسیح کے
 بعض واقعات کی طرف اشارات ہیں اس لئے تری ٹپک کے
 اس سے پہلے ترتیب پانے کا نظریہ قابل قبول نہیں۔ مہوڑے
 دن بعد جب بودھ مت دو فرقوں میں تقسیم ہو گئی تو جنوبی بودھ
 اسی پالی تری ٹپک کو مانیتے رہے لیکن شمالی بودھوں نے
 اس کی شرحوں کو جو غیر خالص سنسکرت زبان میں لکھی گئی تھیں اور
 اصل سے بہت کچھ مختلف تھیں اپنی کتب مقدسہ قرار دیا۔

بدھ کی وفات کے بعد کوئی دوسرے سال تک ایک طرف تو
 بدھ کی اصلاحی تحریک روز بروز مقبولیت حاصل کرتی رہی اور
 دوسری طرف اس میں اور ہندو مذہب میں بعد بڑھتا گیا اور
 وہ صرف ایک اخلاقی اور روحانی ضابطے تک محدود نہیں رہی
 بلکہ اس نے اپنے نظری عقائد بھی مرتب کر لئے اور ایک جداگانہ
 مذہب کی شکل اختیار کر لی مگر تیسری صدی قبل مسیح کے وسط
 تک بودھ مت ہندوستان کی عام زندگی میں ایک ضمنی رو سے
 زیادہ نہ تھی جو ایک کنارے پر بہہ رہی تھی۔ سب سے بڑی رو
 بدستور ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کی تھی جس کی لہریں برابر
 پھیلتی چلی جاتی تھیں یہاں تک کہ چندر گپت موریا کے زمانے
 میں پہلی قومی سلطنت کے قیام نے اس میں اتنی وسعت اور
 وحدت پیدا کر دی کہ اس نے ہندوستانی زندگی کے پہلی دھار
 کی حیثیت حاصل کر لی۔ بودھ مت کو زیادہ فروغ ملکہ اور
 اس کے آس پاس کے علاقے میں ہوا جہاں ہندو مذہب کو پہنچے
 ہوئے مقابلہ نام عرصہ گزرا تھا اور اس نے ایسی مضبوطی سے جڑ
 نہیں پکڑی تھی جیسے مغربی ہند میں۔ باقی ملک پر بودھ تحریک
 کا اثر بہت کم پڑا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ بدھ کی تعلیم کے بعض
 پہلو خصوصاً عالمگیر محبت اور خدمت کی روح اور معاشرتی
 مساوات کا جذبہ ہندوستانی ذہن کے لئے ایک خاص کشش

رکھتے تھے اور جہاں جہاں یہ تعلیم پہنچتی تھی عام لوگ اسے آسانی سے قبول کر لیتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں آمدورفت کی مشکلات اور اس بد امنی اور بے چینی کی وجہ سے جو چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو باہمی لڑائیوں نے پیدا کر رکھی تھی، کسی نئی تحریک کی تبلیغ و اشاعت ایک بہت ہی دیر غلب کام تھا اور معمولی حالات میں بودھ مت کو سارے ہندوستان میں پھیلنے کے لئے نہ جانے کتنی اور صدیاں درکار ہوتیں۔ مگر ایک غیر معمولی واقعہ نے اس کی اشاعت کی رفتار کو دو گنا کر دیا۔ کہیں پہنچا دیا۔ چند گت مور یہ کے پوتے اشوک نے جو اپنے دادا کی سلطنت سے بھی وسیع تر سلطنت کا مالک تھا بودھ مذہب اختیار کر لیا اور وہ بھی اس قدر جوش اور خلوص کے ساتھ کہ وہ خود بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا اور اپنے نئے مذہب کی عالمگیر اشاعت کو اس نے اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد بنا لیا۔ بودھ مذہب میں ایک زبردست قوتِ تسخیر تو پہلے ہی سے موجود تھی اب جو اسے امن و امان کی فضا ملی اور ایک زبردست سلطنت کے وسائل ہاتھ آئے تو اس نے تھوڑے ہی عرصے میں سارے ملک میں اپنا سکھ بٹھا دیا۔ مذہبی رواداری ہندوستانی ریاستوں کی پالیسی میں اس طرح پیوست ہو چکی تھی کہ اشوک نے انتہائی مذہبی جوش کے باوجود ہندو مذہب کو دبانے کی کوئی

کوشش نہیں کی اور اگر کرتا بھی تو کامیاب نہیں ہو سکتا تھا۔
ہندو مذہب اب بھی کم و بیش ہندوستان کے ہر حصے میں اور خاص
طور پر مغربی ہند میں موجود تھا۔ لیکن صدیوں تک اس کا اثر بودھ
مذہب اور جین مذہب کے مقابلے میں کم رہا۔

(۲)

بودھ تہذیب کا دور

(سنہ ۶۰۰ ق۔ م تا سنہ ۶۰۰ ع۔ م)

بودھ مت نے مور یہ سلطنت کی حمایت میں قومی مذہب بن کر
زندگی کے ہر شعبے پر گہرا اثر ڈالا اور مجموعی طور پر ہندوستانی تہذیب
کی سیرت اور صورت کو اس حد تک بدل دیا کہ وہ ایک نئی تہذیب
بن گئی جسے بودھ تہذیب کہنا چاہئے۔ اشوک کے (سنہ ۲۷۰ ق۔ م
کے لگ بھگ) بودھ سنگھ میں مثال ہونے کے وقت سے لے کر
گپت سلطنت کے قیام یعنی چوتھی صدی عیسوی کے شروع
تک ساڑھے پانچو سال کا زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں بودھ
تہذیب کا دور ہے۔ اگرچہ بودھ مذہب کو ہندوستان پر ایسا
کامل تسلط جیسا کہ ویدک ہندو مذہب کو اس سے پہلے حاصل
تھا، کبھی میسر نہیں آیا اور نہ صرف ہندو مذہب بلکہ جین
مذہب بھی ایک عرصے تک اس کا خاصا طاقت ور حریف رہا۔

لیکن جہاں تک عام زندگی کا تعلق ہے وہ رنگ جو بودھ تہذیب نے پیش کیا تھا اس زمانے میں کم و بیش ملک پر چھایا رہا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اشوک کے دور حکومت میں بودھ تہذیب ہندوستان کی قومی تہذیب تھی۔ اشوک کے بعد سیاسی انتشار کے ساتھ تہذیبی زندگی میں بھی تفریق شروع ہو گئی۔ ہندو مذہب نئی ذہنی تحریکوں سے قوت حاصل کر کے رفتہ رفتہ اپنے حریف کی طاقت کو کم کرنے لگا۔ پھر بھی اس دور کے آخر تک بودھ مذہب اور تہذیب کا پتہ بھاری رہا۔ اس کے علاوہ خود اس ہندو تحریک نے جو نئے سرے سے اٹھ رہی تھی بودھ تہذیب کے بہت سے عناصر کو اپنے اندر اس طرح جذب کر لیا کہ وہ ہمیشہ کے لئے اس کا جز بن گئے۔ غرض بودھ تہذیب کو ہندوستان کی قومی تہذیب کی حیثیت تو بہت تھوڑے دن حاصل رہی لیکن صدیوں تک اس کا تسلط ملک کی ایک بہت بڑی جماعت پر رہا اور اس طرح سے اس نے عام ہندوستانی ذہن پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ جب وہ ہندو تہذیب کے ہاتھوں ہندوستان سے جلا وطن ہوئی تو اس پر اپنا گہرا نقش چھوڑ گئی جو کبھی نہ مٹ سکا۔

بودھ مت کے بنیادی اصولوں کو جن کی تعلیم اس کے بانی گوتم مجھ نے دی تھی ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اب اختصار کے

ساتھ یہ بتائیں گے کہ ان اصولوں کی بنا پر جس تہذیب کی تعمیر ہوئی
 اس کی نمایاں خصوصیات کیا تھیں۔ سب سے پہلے ہم بودھ
 ریاست پر ایک نظر ڈالتے ہیں اس لئے کہ بودھ تہذیب کو قومی
 تہذیب کی حیثیت اسی وجہ سے حاصل ہوئی کہ ہندوستان کی
 سب سے بڑی ریاست نے اس کی سرپرستی کی۔ اور اس کی یہ
 حیثیت اس ریاست کے زوال کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔ بودھ
 راجا ہندوستان میں بہت سے گزرے اور ان میں سے بعض
 بڑی بڑی سلطنتوں کے مالک تھے لیکن صیغہ معنوں میں بودھ
 مت کے اصولوں پر پوری اُترنے والی صرف اشوک اعظم کی
 ریاست تھی۔

(الف)

پہلے باب میں ہم گدھ سلطنت کے بانی چندرگپت موریا
 کا ذکر کر چکے ہیں۔ چندرگپت کے بعد ششقرق - م میں اس کا بیٹا
 بندوسارا درویشقرق - م میں اس کا پوتا اشوک "دیوانام پریر"
 (دیوتاؤں کے محبوب) کا لقب اختیار کر کے گدھ کے تخت پر بیٹھا
 اپنی حکومت کے پہلے آٹھ سال میں اشوک نے توسیع سلطنت
 کی خاندانی پالیسی کو جاری رکھا۔ اڑتیسہ جو اس زمانہ میں کاننگ
 کہلاتا تھا موریا خاندان سے پہلے نند خاندان کے عہد میں گدھ

کی سلطنت کا ایک مجز تھا۔ لیکن نند سلطنت کے زوال کے دوران میں اس سے الگ ہو گیا تھا۔ اشوک نے اس علاقے پر چڑھائی کی اور پڑی سخت خونریزی کے بعد اسے فتح کر لیا۔ اس خونریزی نے اشوک کے دل پر اتنا اثر ڈالا کہ اس کی سیرت میں اور اس کی پالیسی میں یک بیک کا یا پلٹ ہو گئی اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ آئندہ ملکوں کو تلوار کے زور سے فتح کرنے کے بجائے دلوں کو محبت کی قوت سے تسخیر کرے گا۔ بودھ مذہب کا پیرو وہ پہلے سے تھا لیکن اب بودھ کی تعلیم اس کے دل کی گہرائی میں اتر گئی۔ وہ بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا اور اس نے بودھ مذہب کی اشاعت اور اس کی بنیاد پر ایک اخلاقی ریاست کی تعمیر کو اپنی زندگی کا مقصد بنا لیا۔ کاشمیر کی فتح کے بعد اشوک کی ریاست انتہائی جزبی مکرڑے کو چھوڑ کر سارے ہندوستان میں پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی ساخت وہی تھی جو چندر گپت کے زمانے سے پہلی آتی تھی یعنی جاگیریں و قاتی۔ لیکن اس کے اندر اب بودھ کی تعلیم کے فیضان سے محبت اور خدمت کی روح سرایت کر گئی تھی۔

اشوک کے طرز حکومت کا پتہ ان فرماؤں سے چلتا ہے جو اس نے پتھر کی چٹانوں پر کھدوا کر ملک کے مختلف حصوں میں نصب کرا دیے تھے۔ اپنی پدرانہ حکومت کے ماحول کو اس نے

اپنے ایک فرمان میں یوں بیان کیا ہے ”جس طرح انسان اپنے بچے کو ایک سمجھدار کھلائی کے سپرد کر کے مطمئن ہو جاتا ہے اس اسید پر کہ یہ سمجھدار کھلائی میرے بچے کو اچھی طرح رکھے گی اسی طرح میں نے لاجکوں، گودھیائیوں کی فلاح دیہود کے لئے مقرر کیا ہے“ ”لوگوں کو یہ بتانا چاہئے کہ ”دیوانام پریہ“ ان کے باپ کی طرح ہے۔ ”دیوانام پریہ“ انھیں اپنی جان کے برابر عزیز رکھتا ہے اور اپنی اولاد سمجھتا ہے۔“ استوگ کی یہ شفقت ہر مذہب ہر طبقے اور ہر خطے کے لوگوں پر کیساں تھی۔ اس کے نزدیک کل شہریوں کی مادی اور روحانی ہر قسم کی فلاح کا انتظام کرنا ریاست کا فرض ہے۔ چنانچہ ایک طرف تو اس نے مفادِ عامہ کے کامیوں پر اور دوسری طرف اخلاقِ عامہ کی درستی پر اپنی پوری توجہ صرف کر دی۔

اس نے ملک کے ہر حصے میں سڑکیں تعمیر کرائیں، ان کے کنارے سایہ دار درخت لگوائے، تھوڑے تھوڑے فاصلے پر باوبیاں کھدوائیں اور پیاؤ بنوائے جہاں پیاسوں کو پانی پلایا جاتا تھا۔ اس نے ہر قسم کی جڑی بوٹیوں اور ان پھلوں کی کاشت کو جو دوام میں کام آتے ہیں بہت ترقی دئی اور آدمیوں اور جانوروں کے علاج کے لئے شفاخانے کھلوائے، خیرات کا بہت معقول اور وسیع پیمانے پر انتظام کیا گیا۔ راجا اور اس کے خاندان والوں کی

طرف سے اوقات قائم گئے جن کی آمدنی محتاجوں میں تقسیم ہوتی تھی اور دوسرے خیراتی کاموں میں صرف کی جاتی تھی۔ اور راجا کی تقلید میں پر جا بھی ان کاموں میں سرگرمی دکھانے لگی۔

اخلاقی اصلاح کے لئے جہاں تک تلقین کام دے سکتی ہے اشوک نے اس میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اس زمانے میں نشر و اشاعت کی جو بہترین صورت ممکن تھی وہ اشوک نے اختیار کی یعنی میلوں اور مجموعوں میں مذہبی اور اخلاقی تمثیلیں دکھانے کا اہتمام کیا اور پتھر کی چٹانوں پر نصیحتیں اور ہدایتیں کھدوا کر سارے ملک میں جا بجا نصب کرائیں۔ یہ نصیحتیں کسی خاص مذہب کے عقائد سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ اخلاق و معاشرت کا ایک عام بلند اور پاکیزہ نصب العین پیش کرتی ہیں جسے اشوک ”دھم“ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ زور قدیم ہندو روایات کے مطابق والدین کی اطاعت اور بزرگوں کی تعظیم پر دیا گیا ہے۔ مذہبی رواداری بھی اشوک کے نظام اخلاق میں اہم درجہ رکھتی ہے۔ اس کا حکم ہے کہ بودھ بھکشوؤں اور برہمنوں کی یکساں سرپرستی اور تعظیم کی جائے ”جو کوئی عقیدت کے جوش میں اپنے مذہب کی تعریف کرتا ہے اور دوسرے مذہبوں کو برا کہتا ہے دراصل وہ اس فعل سے اپنے مذہب کو بہت سخت نقصان پہنچاتا ہے۔ اس لئے

سب سے بہتر یہ ہے کہ آپس میں اتحاد رہے۔ ایک دوسرے کے اخلاقی احکام کو غور سے سنے اور ان پر عمل کرے۔ دیوا نام پر یہ کی تمنا ہے کہ ہر مذہب کے لوگ علم و فضل سے آراستہ اور اپنے عقیدے میں کھڑے ہوں۔ نوکروں اور غلاموں سے اچھا سلوک کرنے کی تاکید کی گئی۔ جانوروں کو اذیت پہنچانے کی ممانعت ہو گئی اور ان کو ذبح کرنے پر سخت پابندیاں عائد کی گئیں۔ انتہائی رواداری کے باوجود اشوک نے جانوروں کی قربانیوں، خلافت ہندیب رسموں اور ان ہتھیاروں کی قطعاً ممانعت کر دی تھی جن میں جانور لڑائے جاتے تھے یا اخلاقی بے اعتدالیاں کی جاتی تھیں۔ ظاہر ہے کہ عام طور پر ہندوان باتوں کو مذہب میں مداخلت سمجھ کر بہت برہم ہوئے ہوں گے خصوصاً ویدک قربانیوں کی ممانعت پر سخت احتجاج ہوا ہوگا۔ لیکن تاریخی شہادت یہی بتاتی ہے کہ اشوک ان احکام کی تعمیل کرانے میں کامیاب ہوا۔ اپنی تخت نشینی کے تیرھویں سال اس نے اخلاقی تلقین اور احتساب کے کاموں کے لئے خاص سرکاری افسر مقرر کئے جو ”دھم دھاماتر“ کہلاتے تھے۔ یہ محنت مند ہوں گے لئے الگ الگ مقرر کئے گئے تھے اور اس بات کے ذمہ دار تھے کہ ہر مذہب کے پیروں سے خود ان کے مذہبی احکام اور ریاست کے اخلاقی ضوابط کی پابندی کرائیں۔

اگرچہ بعض اصلاحوں کو عمل میں لانے کے لئے اشوک کو دوسرے مذہبوں کی آزادی میں کسی قدر مداخلت کرنی پڑی لیکن اس کا ”دھم“ مجموعی طور پر ایک ضابطہ اخلاقی تھا جو کسی خاص مذہب یا عقیدے سے تعلق نہیں رکھتا تھا۔ اشوک میں بے تعصبی اور وسعتِ قلب اس حد تک تھی کہ بعض علماء کو اس کے بودھ ہونے میں شبہ ہے۔ لیکن کوئلی، سارناٹھ اور ساہتی کی لاکھوں پر اس کے جوا حکام کندہ ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف بودھ مت کا پیرو تھا بلکہ بودھ سنگھ کا سرشار بن گیا تھا۔ ہندو ریاست میں تو برہمنوں کو جو علم و فضل یا زہد و تقدس میں ممتاز تھے، مشیروں کی حیثیت سے ملکی معاملات میں بہت کچھ دخل تھا گو یا کسی حد تک ریاست مذہب کی تابع تھی لیکن بودھ ریاست میں کم سے کم اشوک کے زمانے میں معاملہ برعکس ہو گیا یعنی راجا مذہب کا سرور سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ جب اشوک کو یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اختلاف عقائد کی وجہ سے بودھ مت کے پیرو دو فرقوں میں تقسیم ہو جائیں گے تو اس نے مداخلت کر کے اس کا سد باب کر دیا سارناٹھ کی لاکھ پر اس کا یہ حکم کندہ ہے۔

”جو بھکشو یا بھکشنی سنگھ میں تفرقہ ڈالے اُسے سفید کپڑے پہنا کر خانقاہ کے باہر رکھا جائے“ اسی سلسلے میں بودھ مت

کے ہماروں کے نام مذہبی تعلیم کے بارے میں مفصل ہدایات ہیں
 اس کے علاوہ اس نے بودھ مذہب کی تبلیغ کے لئے نہ صرف
 ہندوستان کے مختلف حصوں میں بلکہ لنکا، برما، باختر، شام،
 مصر، مقدونیہ اور دوسری یونانی ریاستوں میں معلم بھیجے۔
 اس اخلاقی ریاست کا مرکز راجا کی ذات تھی۔ دھم کے
 مطابق قانون بنانا اور اسے نافذ کرنا، ریاست کے افسروں کو
 ہدایتیں دینا اور ان کے کام کی نگرانی کرنا خود راجا کا کام تھا۔
 اس کا ایک پردھان منتری (وزیر اعظم) تھا جو امانت پر کھلتا تھا۔
 باجگزار ریاستوں کو چھوڑ کر اشوک کی اصل ریاست صوبوں میں
 تقسیم تھی جن میں سے چار اہم صوبے یعنی اجین، کشمیر، کلنگ
 (اڑیسہ) اور سورنامگرمی (جنوبی ہند کا ایک حصہ) راجا کے قریبی
 رشتہ داروں کے زیر حکومت تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہی خاندان
 کے لوگوں کو صوبہ داروں کے عہدے پر مقرر کرنے کا دستور
 عام تھا اس لئے کہ اشوک بھی تخت پر بیٹھنے سے پہلے ایک صوبے
 کا حاکم تھا۔ خود راجا اور صوبہ داروں کی مدد کے لئے مشیروں
 کی مجلسیں تھیں جو اعلیٰ عہدے داروں پر مشتمل تھیں انھیں "پرنسز"
 کہتے تھے جو پرنسز کے ارکان ہر معاملے میں آزادی سے رائے دیتے
 تھے اور اگر ان میں آپس میں اختلاف ہوتا یا ان کی رائے راجا
 کی رائے سے مختلف ہوتی تو وہ جہاں کہیں بھی ہوئے سے اطلاع

پہنچ جاتی تھی اور وہ معاملے پر دو بارہ غور کرتا تھا۔ صبر و دار اور
پرشد کے ماتحت مہاناتر تھے۔ افسروں کا یہ طبقہ کم و بیش موجودہ
سول سروس کی طرح ہر محکمے کے اعلیٰ عہدوں پر قابض تھا۔ کچھ اور
عہدہ نہ دار لاجک یا راجک کہلاتے تھے اور افسران مال اور حکام
عدالت دونوں کے فرائض انجام دیتے تھے۔ ان کے نیچے عہدہ داروں
کے اور کئی درجے تھے۔ ان سب لوگوں کے ذمے معمولی فرائض کے
علاوہ اخلاقی عامتہ کی اصلاح اور نگرانی کا کام بھی تھا۔ مگر خاص طور
پر اخلاقی تقنین اور احتساب کے کاموں کے لئے دھم مہاناتر مقرر
کئے گئے تھے۔

عدالت کے حکام کو اسٹوک نے مختلف فرامین میں مفصل چارٹ
دی ہیں اور پیدا مغزی، ذہنی توازن اور انصاف کی تاکید کی
ہے۔ مہاناتروں کا ایک خاص طبقہ اس نے اس غرض سے مقرر
کیا تھا کہ دورہ کر کے عدالتوں کا معائنہ کرتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے
اسٹوک اس نظریہ کا قائل تھا کہ سزا کا مقصد انتقام نہیں بلکہ اصلاح
ہونا چاہئے۔ اسی نقطہ نظر کے ماتحت اس نے قانون تعزیرات
میں ترمیمیں کیں، جن لوگوں کو موت کی مراد دی جاتی تھی انہیں تین
روز کی مہلت ملتی تھی تاکہ ان کے عزیز عدالت میں رحم کی درخواست
پیش کر سکیں یا کم سے کم مجرم تو یہ استغفار کر کے اپنے آپ کو سیر
آخرت کے لئے تیار کر لے۔ جہاں رحم کا موقع ہوتا رحم کیا جاتا

مگر عموماً اشوک کا انصاف بڑا سخت ہوتا تھا یہاں تک کہ جب اس کا بھائی جہندر عدالت سے مجرم قرار پایا تو اشوک نے خود اس کی موت کا حکم صادر کیا۔ سزا کے موت کے علاوہ قید کی سزا کا رواج مور یہ ریاست میں اشوک سے پہلے سے چلا آتا تھا۔ اپنی حکومت کے ابتدائی زمانے میں اشوک قیدیوں پر بہت سختی کرتا تھا لیکن آگے چل کر اس کا سلوک ان کے ساتھ بہت بہتر ہو گیا۔ اس کی تاجپوشی کی سالگرہ کے موقع پر ہر سال کچھ قیدی چھوڑے جاتے تھے۔ یوں بھی بہت سے بوڑھے قیدی رہا کر دیئے جاتے تھے اور بیماروں کی بیٹریاں کاٹ دی جاتی تھیں۔ بعض عورتوں میں قیدیوں کے بال بچوں کی پرورش کا انتظام ریاست کی طرف سے ہوتا تھا۔

باقی انتظامات اشوک کے زمانے میں دیئے گئے جو چند گہت مور یہ کے زمانے میں گئے اور جن کا ذکر میگاستھینس کے حوالے سے اوپر آچکا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جب اشوک نے ریاست کی قریب قریب ساری آمدنی مذہبی تبلیغ کے کاموں میں صرف کر فی شروع کر دی تو اس کے دنیویوں نے مل کر اس سے مغرول کر دیا۔ اس سے ایک طرف تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ راجا کا ریاست کی آمدنی کے بہت بڑے حصے کو کسی ایک مذہب کی اشاعت کے لئے صرف کرنا

قدیم ہند میں قابل اعتراض سمجھا جاتا تھا۔ اور دوسرے یہ کہ پر جا کے مفاد کے لئے راجا مغرول بھی کیا جاسکتا تھا۔

غرض بودھ ریاست نے مجموعی طور پر ہندو ریاست کی روایات کو قائم رکھا۔ وہ ہندو ریاست کی طرح اپنے سیاسی دستور کے لحاظ سے جاگیر کی دفائی، اور دائرہ عمل کے لحاظ سے تہذیبی ریاست تھی جسے اس معنی میں مذہبی بھی کہہ سکتے ہیں کہ راجا ملک کے قانون و انصاف اور عام اخلاقی پالیسی کی بناؤ اپنے مذہب پر رکھتا تھا، اگرچہ دوسرے مذاہب کے ساتھ وہ رواداری کا پرتاؤ کرتا تھا اور ان کو عقیدے اور عمل کی زیادہ سے زیادہ آزادی، جہاں تک وہ ریاست کی عام پالیسی کے خلاف نہ ہو، دیتا تھا۔ البتہ اتنا فرق ضرور تھا کہ ہندو ریاست میں مذہبی طبقے یعنی برہمنوں کو مشیروں کی حیثیت سے دخل تھا لیکن بودھ ریاست میں برہمن کو کیا بودھ بھکشو بھی کوئی دخل نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس راجا کو ایک حد تک مذہبی سردار کا رتبہ حاصل تھا۔ آگے چل کر ہندو ریاست میں راجا کی جو حیثیت ہو گئی وہ بودھ مذہب ہی کا اثر تھا۔

برہمنوں کا اقتدار بودھ تہذیب کے زمانے میں نہ صرف ریاست میں بلکہ عام طور پر سماج میں بہت کم ہو گیا۔ بودھ تحریک نے ہندوستان کے معاشرتی نظام میں سب سے بڑی تبدیلی

یہی کی کہ ذاتوں کی تفریق کو اگر مٹایا نہیں تو اس کی اہمیت کو ضرور کم کر دیا۔ بودھ سنگھ نے اپنے دروازہ پر ذات کے آدمی کے لئے کھول کر ذات پات کے نظام کی مذہبی بنیاد کو ہلا دیا۔ عام سماجی زندگی میں ذاتوں کا فرق قائم رہا لیکن ان کے مدارج کی ترتیب کسی قدر بدل گئی، یعنی امرا جو عموماً پھتری تھے اور دولت مند تاجر جو عموماً دلش تھے برہمنوں سے زیادہ معزز سمجھے جانے لگے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس طرح بودھ مذہب کا زور اس کے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی مشرقی ہند میں زیادہ اور مغرب میں کم رہا اسی طرح معاشرتی نظام پر جو اثر اس نے ڈالا وہ گندھ اور وادی گنگا میں بہت زیادہ اور پنجاب، گجرات وغیرہ میں محض برائے نام تھا۔ یہاں برہمنوں کا اقتدار بودھ مذہب کے دور میں بھی بدستور قائم رہا۔

بودھ مذہب کا ایک اور اہم اثر یہ تھا کہ جانوروں کی قربانی جسے اشوک نے اپنے زمانے میں بالکل موقوف کر دیا تھا۔ عام ہندو سماج میں ہمیشہ کے لئے بند ہو گئی۔ صرف بعض فرقوں مثلاً کالی کے پوجنے والوں میں باقی رہی۔ جانوروں کی قربانی کو موقوف کرانے، گوشت خوری ترک کرانے اور عام طور پر اسنا کو رواج دینے میں بودھ مت کے ساتھ جین مت کا بھی بڑا حصہ ہے۔

(ب)

سیاست اور معاشرت کے علاوہ علم اور تعلیم کو بھی بودھ
 تحریک نے بہت متاثر کیا۔ بُدھ سے پہلے علمی اور مذہبی زبان
 سنسکرت تھی۔ سب مقدس کتابیں ویدک اور سنسکرت زبانوں
 میں تھیں جو صرف برہمن اور چھتری ہی سیکھ سکتے تھے۔ اس
 لئے تعلیم صرف ان ہی ادبھی ذاتوں تک محدود تھی۔ بُدھ کی
 مساوات پسندی کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ اُنھوں نے اپنے
 پیام کی تبلیغ کے لئے سنسکرت کی جگہ عام بول چال کی زبان کو
 اختیار کیا تاکہ حق کی دولت خاص و عام سب کے حصے میں آئے
 ان دنوں بُدھ کے وطن میں ہندی آری زبان کی مشرقی بولی
 راج تھی۔ اسی کو بُدھ نے اپنے عقیدے کی تلقین کا ذریعہ بنایا
 غالباً اشوک کے زمانے تک یہ زبان جو بُدھ کے پیروں کی
 مذہبی زبان بن گئی تھی بودھ مت کے ساتھ ساتھ دور دور پہنچ
 چکی تھی اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں لوگ اس سے
 واقف تھے۔ اسی لئے اشوک نے جو فرامین چٹانوں پر کندہ
 کرائے ان میں ہی زبان استعمال کی۔ یہ کتبے جو ہندوستان
 میں تحریر کے قدیم ترین نمونے ہیں براہمی رسم الخط میں ہیں جو
 کسی سامی ماخذ سے ہندوستان پہنچا اور جس سے موجودہ دیوناگری

وغیرہ نکلی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں تخریر کا فن
 ہندوستان میں رائج ہو چکا تھا اور اکثر جھٹوں میں لوگ براہمی
 رسم الخط میں لکھ پڑھ سکتے تھے ورنہ اشوک کا اپنے فرمین جا بجا
 ستونوں پر کندہ کرانا بالکل بے معنی ہوتا۔ آگے چل کر جب بودھ
 مت کی مقدس کتابیں پہلے پہل ضبط تحریر میں آئیں تو وسطی
 علاقے کی ایک زبان جو پالی کہلاتی تھی مشرقی بولی سے کہیں
 زیادہ مقبولیت حاصل کر چکی تھی اس لئے یہ کتابیں اسی زبان
 میں لکھی گئیں۔ غرض ابتدائی بودھ مت نے عوام کی زبان کو
 مذہبی زبان بنا کر تعلیم کا دروازہ عوام کے لئے کھول دیا اور
 اس طرح ذات پات کے نظام پر ایک اور کاری ضرب لگائی۔
 جہاں تک علوم و فنون کا تعلق ہے بودھ مذہب والوں
 کی دلچسپی عموماً اپنے مذہبی علوم تک محدود رہی۔ ذہنی اقلیم پر اس
 دور میں برہمن ہی قابض رہے۔ چنانچہ فلسفہ، مذہبی قانون اور
 سیاسیات و اقتصادیات کے مہتم بال نشان نظام فکر جو اس عہد
 میں تعمیر ہوئے، اور رزمیہ شاعری کے شاہکار جو اس کے آخری
 حصے میں تصنیف کئے گئے، ان سب کا سہرا برہمنوں ہی کے سر
 ہے۔ یہاں تک کہ خود بودھ مذہب کی فلسفیانہ تعبیر لائیتیت
 اور عینیت کے نظاموں کی شکل میں، ان ہی برہمنوں کا کارنامہ
 ہے۔ جو بودھ سنگھ میں شریک ہو گئے تھے۔

(ج)

ہندوستانی ذہن کو غیر معتدل رہبانیت پسندی سے نجات
 دلا کہ اس میں جو تاڑگی اور جولانی بودہ مت نے پیدا کر دی تھی وہ
 فن تعمیر اور فنون لطیفہ کی ترقی کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ موریہ سلطنت
 سے پہلے ہندوستان میں عموماً لکڑی کی عمارتیں بنتی تھیں اس لئے
 ان کا کوئی نمونہ زمانہ بھگی دستبرد سے نہیں بچ سکا۔ پتھر کو عمارت
 کے لئے استعمال کرنا اشوک سے کچھ پہلے شروع ہو چکا تھا لیکن
 بڑے پیمانے پر پتھر کی عمارتیں سب سے پہلے اشوک نے بنوائیں
 اور اس کے بعد ان کا عام رواج ہو گیا۔ ان میں سے شاہی محل
 کو تو زمانے نے مٹا دیا لیکن بعض اسٹوپ، ستون، واراہ خاتھرا
 اب تک باقی ہیں۔ اسٹوپ کے نمونے ساجنی اور بارمہٹ میں اب
 تک نظر آتے ہیں۔ ان کے جنگلوں اور بھامکوں پر جو نقش و
 نگار کندہ ہیں ان کے موضوع مذہبی نہیں، بلکہ دنیاوی زندگی
 سے تعلق رکھتے ہیں اور اس زمانے کی معاشرت کی عکاسی ہوئی
 تصویریں پیش کرتے ہیں۔ ستون سخت سنگ ستارہ کے ایک ڈال
 کے ترشے ہوئے چالیں سے لے کر پچاس فٹ تک اونچے ہوتے
 تھے اور ان کی سطح کو اس قدر رگڑتے تھے کہ شیشے کی طرح چمکنے
 لگتی تھی۔ اس کے اوپر کے حصے میں چوکور پایہ دے کر اس پر

گھنٹی کی شکل کا مرگول اور کوئی خاص علامت، عموماً شیر کی صورت بنی ہوتی تھی۔ ان میں سب سے نمایاں سارناٹھ کا ستون ہے۔ اس پر شیروں کی چار شاندار صورتیں دھرم چکر کو لئے کھڑی ہیں۔ بنانے والے نے ان شیروں کے پٹھوں کا کچھابو + ورہگوں کا ابھار دکھا کر ان کی طاقت کو ظاہر کرنے میں کمال کر دیا ہے۔

بودھ آرٹ کا مایہ ناز کا رنامہ اجنتا کے غاروں کے دہار اور ان کی دیواروں کے نقش و نگار ہیں، ان تصویروں میں جو دوسری صدی قبل مسیح سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک بنائی گئیں بودھ آرٹ کی خصوصیات اپنی مکمل شکل میں نظر آتی ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ چیز قابل غور ہے کہ اجنتا کی نقاشی صحت اور خوبی کے لحاظ سے اس پائے کی ہے کہ ہم اسے صدیوں کی فنی نشوونما کا نتیجہ سمجھنے پر مجبور ہیں۔ چونکہ ویدک ہندو عہد میں نقاشی کوئی قابل ذکر حیثیت نہیں رکھتی تھی اس لئے صرف یہی توجیہ ممکن ہے کہ اجنتا کے آرٹ کا سلسلہ جنوبی ہند کی راولی تہذیب کی معرفت وادی سندھ کی قدیم تہذیب سے ملتا ہے۔ اس نظریے کو تسلیم کرنے کے بعد کہ یہ آرٹ راولی ذہن کی پیداوار ہے جسے بودھ مت کی مساوات پسندی کی بدولت قومی تہذیب میں حصہ لینے کا موقع ملا تھا، یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ ان مرفعوں میں آریوں کے پہلو پہلو غیراری

قوموں مثلاً ناگ وغیرہ کی صورتیں کیوں اس قدر نمایاں حقیقت رکھتی ہیں۔ دوسری خصوصیت جو ان تصویروں میں اور بودھ عہد کے کل آرٹ میں نظر آتی ہے ضبط و اعتدال ہے، یعنی زیادہ آرائش اور تکلف سے پرہیز اور جذبات کے اظہار میں ایک مناسب حد سے آگے نہ بڑھنا۔ یہ بھی بودھ مذہب کی تعلیمات کا بلا واسطہ اثر ہے۔ تیسری خصوصیت جو بودھی ستوپم بانی کی دلکش تصویر سے ظاہر ہوتی ہے یہ ہے کہ گہری روحانیت اور باطنیت کے ساتھ ساتھ بودھ آرٹ میں کائنات کے ظاہری حسن و جمال سے لطف اندوز ہونے کا جذبہ بھی رچا ہوا ہے۔

(۵)

اس تہذیب کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کرنے کے بعد جو بودھ مذہب کی بنیاد پر تعمیر ہوئی تھی یہیں ایک نظر اس پر ڈالنی ہے کہ مسیحی ستہ کی ابتدائی صدیوں میں کن اسباب کی بنا پر اس مذہب کا اثر ہندوستان میں گھٹنے لگا۔ حالانکہ اسی زمانہ میں یہ ایشیا کے بعض اور ملکوں میں رور و زبیر پھیل رہا تھا۔ بظاہر تو اس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ موریہ خاندان کے عہد کے بعد ایک عرصے تک یہ حکومت کی سرپرستی سے

محروم رہا بلکہ پیشہ مترجس نے مور یہ سلطنت کو ختم کر کے مگدھ میں سنگ خاندان کی حکومت کی بنیاد ڈالی، اس مذہب کا سخت دشمن تھا۔ وہ ان معدودے چند اشخاص میں سے ہے جنہوں نے ہندوستانی حکمرانوں کی مذہبی رواداری کی روایات کی خلاف ورزی کی یعنی اس نے محض مذہبی تعصب کی بنا پر بودھ مت والوں پر طرح طرح کے ظلم کئے۔ سنگ خاندان کے بعد مگدھ پر گنڈ خاندان کی حکومت رہی اور آخر میں وسط ہند کے آندھرا راجاؤں نے اس ملک کو فتح کیا۔ یہ سب حکمران ویدک ہندو مذہب رکھتے تھے اور اگرچہ عام طور پر انہوں نے اپنی بودھ رعایا کو مذہبی آزادی دے رکھی تھی مگر ظاہر ہے کہ ان کے زمانے میں بودھ مت ریاست کا مذہب نہیں رہا تھا۔ دراصل ہندوستان میں بودھ مت کے زوال کا سبب یہ نہیں تھا کہ وہ حکومت کی سرپرستی سے محروم ہو گیا تھا۔ اس لئے کہ یہ صورت تو صرف مشرقی اور وسطی ہند میں تھی۔ شمال مغربی ہند میں بودھ مت کو مور یہ سلطنت کے خاتمے کے بعد بھی سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل رہی۔ ششہ ق۔ م کے لگ بھگ یونانیوں نے جو ریاستیں قائم کی تھیں ان کے حکمرانوں نے بودھ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ان میں سب سے بڑے اور طاقت ور فرمانروا انند کے متعلق تو یہاں تک

کہا جاتا ہے کہ وہ بودھ بھکشوؤں کے سلسلے میں داخل ہو گیا تھا۔ پھر جب سترہویں صدی میں گھانا قوم نے آکریوٹانی ریاستوں کا خاتمہ کر دیا اور اپنی وسیع ریاست قائم کی تو اس کے حکمرانوں کے دلوں کو بھی بودھ مذہب نے سخر کر لیا اور کنشک کے زمانے میں تو کم و بیش اشوک کی ریاست کے نمونے کی ایک زبردست بودھ ریاست بن گئی۔ اس کے کئی سو سال بعد تنوج کی سلطنت کا بانی ہرتش بدھن بھی بودھ مذہب کا پیرو تھا۔ لیکن بودھ مذہب کو قومی مذہب کا، اور بودھ تہذیب کو قومی تہذیب کا درجہ مور یہ سلطنت کے زوال کے بعد پھر کبھی حاصل نہ ہو سکا بلکہ اس کی مقبولیت رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی یہاں تک کہ گپت سلطنت کے آغاز میں وہ ایک چھوٹی جماعت کا مذہب بن کر رہ گیا اور پھر آئندہ پانچ صدیوں میں رفتہ رفتہ ہندوستان سے غائب ہی ہو گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بودھ مذہب کے انحطاط کی وجہ درحقیقت سلطنت کی سرپرستی سے محرومی نہیں تھی بلکہ ہمیں اس کی وجہ معلوم کرنے کے لئے سطح کے نیچے ذرا گہری نظر ڈالنی ہو گی۔

ہم اور کہہ چکے ہیں کہ جب گوتم بدھ نے اپنی تعلیم شروع کی تو اس کی حیثیت محض ایک اصلاحی تحریک یا تہذیب نفس کے ایک عملی ضابطے کی تھی۔ وہ کسی نئے مذہب کی بنیاد نہیں ڈالنا چاہتے تھے بلکہ اپنے عہد کے مذہبی احساس میں جو کمی

محسوس ہوئی اُسے پورا کرنا مقصود تھا چنانچہ ان کا سارا زور
ہم آہنگ اخلاقی عمل، ہمدردی، محبت اور معاشرتی مساوات
کی تلقین پر رہا۔ آگے چل کر جب ان کی تعلیم کی بنا پر ایک جداگانہ
مذہب تعمیر کیا گیا تو اس کے لئے اُن چیزوں کے اٹھانے کی ضرورت
ہوئی جن کے بغیر نہ کوئی مذہب مکمل ہو سکتا ہے اور نہ مقبولیت
حاصل کر سکتا ہے یعنی مبداء و معاد کا عقیدہ اور معبود کا تصور۔
بدھ کا طریقہ خیال ان سوالات کے بارے میں محض منفی تھا یعنی وہ
ان کا کوئی جواب نہیں دیتے تھے بلکہ پوچھنے والوں کو پوچھنے سے
منع کر دیتے تھے۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں اسفلوں
نے جو کچھ کہا تھا اس سے صرف یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا تھا کہ دُنیا
میں صرف احوال و مظاہر کا وجود ہے جو ہمیشہ تغیر کی حالت میں
رہتے ہیں اور ان کی تہ میں کوئی مستقل وجود حقیقی یا جوہر نہیں۔
گویا وہ نہ تو روح کو تسلیم کرتے تھے اور نہ مادے کو بلکہ صرف کثرت
مظاہر کے وجود کو۔ اس کی بنیاد پر ناگاکارجن نے ایک مفصل فلسفیانہ
نظریہ قائم کیا جو مادہ و ہیکل کے نام سے مشہور ہے اس میں بدھ
کے قول کو اس کے منطقی نتیجے تک پہنچا کر کائنات کی ہستی کو
محض فریب نظر ثابت کیا گیا ہے جو سب آلام کا باعث ہے،
اور نردان یا نجات کو اس فریب کا اُمٹھ جانا یعنی عدم محض کی
حالت تصور کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نفی ہستی کا نظریہ خود

بودھ مذہب کے حلقے کے اندر بھی مقبول نہیں ہو سکتا تھا اور نہیں ہوا۔ لیکن اس نے شہرت بہت حاصل کی اور نادائق لوگ اسے پیروانِ مبدہ کا عام عقیدہ سمجھنے لگے۔ جب مادِ جیمہک نظر یہ سے کام نہیں چلا تو بودھ مت کے ان مفکروں نے جو انپشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کر چکے تھے۔ مبدہ کے اقوال کی تادیل کر کے اس سے وحدتِ وجود اور عینیت کے مختلف نظریے اخذ کئے لیکن یہ اس قدر دور از کار اور پیچیدہ تھے کہ ماننا تو ایک طرف ان کا سمجھنا ہی لوگوں کے لئے مشکل تھا۔ غرض بودھ مذہب کائنات کی حقیقت، آغاز اور انجام کا کوئی سادہ اور دلنشین تصویر پیش نہیں کر سکا جو انپشد کے فلسفے کے مقابلے میں ہندوستانی ذہن کو متاثر کرتا۔

اگر مبدہ و معاد کے قابلِ قبول تصور کی کمی کی بدولت بودھ مذہب ہندوستان کے اہل علم میں مستقل طور پر رائج نہیں ہونے پایا تو دوسرے نقص یعنی کسی معبود کا تصور نہ ہونے کی وجہ سے اسے عام لوگوں میں بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور جلد ہی وہ بھی اس وقت جب ایک طرف برہمہ اور دوسرے دیوتا، جن کا ذکر ویدوں میں ہے، معبودوں کی حیثیت سے نہ سہی پھر بھی مقدس ہستیوں کی حیثیت سے تسلیم کر لئے گئے اور دوسری طرف گوتم بدھ کو ایک

معبود کی حیثیت حاصل ہو گئی اور ان کے بُت بنا کر پوجے جانے لگے۔ بُت پرستی ہندوستان کی ابتدائی اقوام میں ہمیشہ سے چلی آرہی تھی اور ویدک مذہب اور ہندو مذہب اُسے مٹا نہیں سکتے تھے۔ یونانی حکمرانوں کے اثر سے جنہوں نے شمال مغربی ہندوستان میں اپنی ریاستیں قائم کرنے کے بعد بودھ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ اس مذہب میں خصوصاً اس کے مہا یان فرقے میں ایک طرح کی بُت پرستی داخل ہو گئی۔

اب تک ہم نے ان رُکاوٹوں کا ذکر کیا ہے جو بودھ مت کی راہ میں ابتدا سے جائل تھیں مگر ان کے باوجود وہ اپنی دوسری خصوصیات یعنی معاشرتی مساوات اور اخلاقی ضبط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ ترقی کرتا رہا۔ اب ہم اس مذہب کی آئندہ نشوونما پر نظر ڈال کر یہ بتائیں گے کہ اس میں کیا تغیرات واقع ہوئے جنہوں نے اس کی ان خصوصیات کو بھی زائل کر دیا۔ اور جو کچھ دلکشی اس کے اندر ہندوستانی ذہن کے لئے تھی، اس کا خاتمہ کر دیا۔ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جِدہ کی وفات کے بعد پہلی بودھ مجلس میں ان کی تعلیمات جمع کر کے زبانی یاد کر لی گئی تھیں۔ کوئی سو سال بعد ویشالی کے مقام پر دوسری مجلس اس غرض سے منعقد ہوئی کہ جو اختلاف پیروانِ جِدہ کی مغربی اور مشرقی جماعتوں میں پیدا ہو گیا تھا اس کا فیصلہ کیا جائے۔ مشرقی جماعت

در اصل ویشالی کے دجیوں پر مشتمل تھی جو غالباً نورانی نسل کے پوچی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ اور مغربی جماعت میں بالائی وادی گنگا، مالوے اور دکن کے بھکشو شامل تھے۔ گویا نزاع دراصل نورانی بودھوں اور ہندوستانی بودھوں میں تھی۔ مشرقی جماعت یہ چاہتی تھی کہ بھکشوؤں کو بے خمیر کی تاڑی پیٹنے کی اور سونے چاندی کا دان قبول کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ ان کی طرف سے اس قسم کی دس رعایتوں کا مطالبہ مجلس میں پیش کیا گیا۔ مغربی جماعت نے اس مطالبے کو بُدھ کی تعلیمات کی اخلاقی روح کے منافی سمجھ کر سختی سے مخالفت کی۔ آخر فیصلہ مندرجہ ذیل جماعت کے حق میں ہوا۔ حریفوں کی دس باتوں میں سے صرف ایک بات اور وہ بھی محض جزوی طور پر مانی گئی۔ مجلس نے تو یہ فیصلہ کر دیا مگر بہت سے لوگوں نے اس کو نہیں مانا اور قدیم بودھ سنگھ چھوڑ کر اپنا ایک الگ جھنڈا بنا لیا۔ یہی بودھ مذہب کی وہ پودھ تھی جسے چند غیر ہندوستانی عناصر نے پیدا کیا اور دوسرے غیر ہندوستانی عناصر نے نشوونما دے کر مہایان یا شمالی بودھ مت بنا دیا جو ہندوستان کی زمین میں زیادہ نہ پنپ سکی مگر نیپال، تبت اور چین وغیرہ میں مستقل طور پر جڑ پکڑ گئی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ اشوک اور اس کے جانشینوں کے

زمانے میں جب بودھ مذہب کے قدیم یا ہندوستانی طریق کو اس قدر فروغ ہوا کہ وہ سرکاری اور قومی مذہب بن گیا، یہ نیا فرقہ پردہ خفا میں پوشیدہ رہا۔ لیکن مور یہ سلطنت کے زوال کے کوئی سو سو سال بعد یونانی حکمرانوں کے بودھ مذہب اختیار کر لینے کی وجہ سے اس کو ابھرنے کا موقع مل گیا اس لئے کہ یونانیوں کی عشرت پسند طبیعت کو قدیم بودھ طریق کی سختیوں کے مقابلے میں اس جدید طریق کی سہولتوں نے اپنی طرف کھینچ لیا۔ یونانیوں کے بعد شمال مغربی ہند میں کشاں خاندان کا دور دورہ ہوا۔ یہ لوگ اسی یوچی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے جس کی ایک شاخ وچپوں کے نام سے صدیوں پہلے مشرقی ہند میں آکر بس گئی تھی اور اسی نے بودھ مذہب کے قدیم طریق سے ہٹ کر جدید طریق کی بنا ڈالی تھی۔ اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ جب کشاں بودھ مذہب کی طرف مائل ہوئے تو انھوں نے اسی جدید طریق کو پسند کیا جو تورانی ذہن کے سانچے میں ڈھلا ہوا تھا۔ ان کے سب سے بڑے راجا کنشک نے اشوک کی تقلید میں ایک زبردست بودھ ریاست قائم کی اور بودھ مت کی تجدید اور اصلاح کے لئے ایک مجلس منعقد کی جو بعض کے نزدیک بودھ مذہب کی تیسری اور بعض کے نزدیک چوتھی مجلس تھی۔ وہی جدید یا تورانی طریق جس کے ماننے والے پانچ سو سال پہلے ویشالی کی مجلس میں اقلیت

میں تھے اب طریق اکبر (مہایان) کے نام سے سرکاری بودھ مذہب قرار پایا اور قدیم یا ہندوستانی طریق طریق اصغر (ہین یان) کے نام سے محض اقلیت کا مذہب رہ گیا۔ مہایان نے تری ٹیک کو جو کچھ عرصے پہلے پالی زبان میں ضبط تحریر میں آچکی تھی اصلی شکل میں اختیار کرنے کے بجائے مخلوط سنسکرت میں اس کی شرح اپنے عقائد کے مطابق لکھوائی اور اسی شرح کو اپنی کتاب مقدس قرار دیا۔ مہایان میں بدھ کے بنائے ہوئے اخلاقی ضابطوں کی بندشوں کو بہت ڈھیلہ کر دیا گیا۔ اس کے علاوہ کتاب مقدس کو سنسکرت میں منتقل کرنے اور سنسکرت کو مذہبی زبان قرار دینے کے یہ معنی تھے کہ اس طریق میں حقیقت کی روشنی عوام تک پہنچانے اور معاشرتی مساوات پیدا کرنے کا جذبہ جو قدیم بودھ مذہب کی جان تھا باقی نہیں رہا تھا۔

بہر حال مہایان کو قدیم بودھ طریق سے روز بروز زیادہ بعد ہوتا گیا اور اسی نسبت سے وہ ہندوستانی ذہن سے دور اور ہندوستان میں غیر مقبول ہوتا گیا۔ البتہ کشک اور دوسرے بودھ راجاؤں کی کوششوں سے نیپال، چین، تبت میں اس کا عام رواج ہو گیا۔ اسی لئے اسے شمالی بودھ مت بھی کہتے ہیں۔ اب رہا ہین یان یا قدیم طریق تو وہ ہندوستان میں

سرکاری حمایت سے محروم ہو کر ایک طرف مہایان اور دوسری طرف ہندو مذہب کے حملوں کے مقابلے میں پسپا ہوتا چلا گیا۔ اگرچہ لنکا، برما، سیام وغیرہ میں اس نے وسیع علاقے فتح کر لئے چونکہ یہ جنوبی ملکوں میں زیادہ مقبول ہوا اس لئے اسے جنوبی بودھ مت بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد کی صدیوں میں بھی مہایان اور ہین یان دونوں ہندوستان کے بعض حصوں اور دوسرے ایشیائی ملکوں میں تہذیبی اثرات ڈالتے رہے اور اب بھی ڈال رہے ہیں ان کا ذکر ہندوستان کی قومی تہذیب کے بیان سے تعلق نہیں رکھتا۔

ہین یان یا اصل ہندوستانی بودھ مذہب کا ایک اور حریف، جسے کچھ عرصے سے بڑی طاقت حاصل ہو گئی تھی، چین مذہب تھا۔ اس کے آغاز کے متعلق مختلف نظریے ہیں بعض کے نزدیک یہ بودھ مت کی ایک شاخ ہے جس نے جداگانہ مذہب کی حیثیت پانچویں صدی عیسوی میں اختیار کی مگر بعض محقق یہ کہتے ہیں، اور انھیں کا قول اب زیادہ مستند سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا سلسلہ نرگرینچہ فرقے سے ملتا ہے جسے یائین نامکھ نے بدھ سے پہلے قائم کیا تھا اور مہاویہ نے بدھ کے زمانے میں ایک مستقل مذہب کی شکل دی تھی جو کہ اس مذہب کی کتابیں جس میں گیارہ انگ مذہبی حسیلات تھیں۔

مذہب

بودھ مذہب

مذہب

ہیں بہت مدت کے بعد یعنی پانچویں صدی عیسوی میں قلم بند ہوئیں، اور اس وقت تک یہ بودھ مت سے بہت متاثر ہو چکا تھا۔ اور اس کے اکثر بنیادی عقائد کو اختیار کر چکا تھا، اس لئے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ یہ بودھ مت ہی کی ایک شاخ ہے۔

بہر حال جین مذہب کی امتیازی شان یہ تھی کہ اس نے اہنسہ کے عقیدے کو بہت توسیع دی اور صرف حیوانات و نباتات ہی کو نہیں بلکہ عناصر کے ذرات تک کو جاندار مان کر قابل احترام قرار دیا۔ اس کے علاوہ اس نے دنیا داروں کو دولت حاصل کرنے اور صرف کرنے اور زندگی کی لذتوں سے لطف اٹھانے کی اس سے کہیں زیادہ آزادی دی جتنی بودھ مذہب نے دی تھی اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ بہت سے لوگوں خصوصاً تاجروں کے طبقے کو اس نے بودھ مت سے اپنی طرف کھینچ لیا۔ اس کی مقبولیت آگے چل کر بہت کم ہو گئی پھر بھی یہ ایک ہمیشہ باقی رہا اور اب تک ہے۔

ستان میں کم ہو جانے کے جو

ا وہ ایک اوسیب

مد مذہب کو جو مدد

ن کے دلوں کو مسح کر چکا

رضی شکست بعض اندرونی

کمزوریوں کی وجہ سے ہوئی تھی۔ اس شکست نے ہندو مذہب کی کاپی اپلٹ کر دی۔ وہ نئی شکل میں اور نئی قوت کے ساتھ اپنے حریف کا مقابلہ کرنے کے لئے اٹھ کھڑا ہوا اور آخر کار اس پر غالب آیا۔ اس کی تفصیل آئندہ باب میں معلوم ہوگی۔

(۳)

ہندو میت بودھ تہذیب کے دوڑیں

موریہ سلطنت کے ختم ہونے کے بعد۔ جتنے عرصے شمال مغربی ہند میں پہلے یونانی اور پھر گھٹان حکومت کرتے رہے، وادی گنگا میں سنگ خاندان اور گنڈھار خاندان کی حکومت تھی اور اس کے بعد جنوبی ہند کے آندھرا راجاؤں نے اس علاقے کو فتح کر لیا۔ ان سلسلوں کے حکمران ہندو مذہب کے پیرو تھے اور گو ان میں سے سنگ خاندان کے پانی گیشہ معزز کے سوا سب نے بودھ مذہب کے ساتھ تعصب کا نہیں بلکہ انتہائی رواداری کا برتاؤ کیا، پھر بھی ان کے عہد میں بودھ مذہب کی بجائے ہندو میت نے سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل کر لی اور عوام کے دلوں پر قبضہ کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ ان دونوں مذہبوں کی یہ کش مکش دراصل ہندوستانی ذہن کی اندرونی کشمکش

تھی جو پانچ سو سال تک جاری رہی۔ یہاں تک کہ گہیت سلطنت کے ماتحت ہندو مذہب نے پھر تقریباً سارے ہندوستان پر اپنا سکہ بٹھا دیا اور نئے سرے سے قومی مذہب کی حیثیت حاصل کر لی۔ لیکن اپنی کھوئی ہوئی جگہ پالنے کے لئے ہندو مذہب کو اپنے اندر بہت سی تبدیلیاں کرنی پڑیں۔ اس نے بودھ مذہب کی کامیابی اور ناکامی دونوں سے سبق حاصل کیا اور خاص و عام کے دلوں کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے جن چیزوں کو چھوڑنے کی ضرورت تھی چھوڑا اور جنہیں اختیار کرنے کی ضرورت تھی اختیار کیا۔ بودھ تہذیب کا زمانہ، جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، ہندو دیت کے لئے ایک عبوری دور تھا جس میں قدیم یا ویدک ہندو مذہب کچھ بیرونی اثرات اور کچھ اندرونی تحریکوں سے متاثر ہو کر رفتہ رفتہ ایک نئے مذہب کی شکل اختیار کر رہا تھا جو پُراناک ہندو مذہب کہلا یا۔ یہاں ہم ہندو مذہب اور ہندو تہذیب کے اس عبوری دور کا ایک مختصر سا جائزہ لیتے ہیں۔

(الف)

اس عبوری دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ہندو اور باب فکر نے تقلید کی دگری کو چھوڑ کر نئی نئی راہوں کو

آزادان شروع کیا۔ سرکاری مذہب کی حیثیت کھو دینے کی وجہ سے جہاں ہندویت کو بہت سی مشکلیں پیش آئیں وہاں ایک بڑی آسانی بھی ہوئی کہ اُس سے ریاست کی مگرانی سے آزاد ہو کر جدتِ فکر سے کام لینے کا موقع ملا۔ اب تک ساری ذہنی جدوجہد مذہب کے مرکز پر مجتمع تھی اب مختلف علوم نے اپنے الگ دائرے بنانے شروع کئے۔ انہوں نے مذہب سے کھلم کھلا قطعِ تعلق نہیں کیا بلکہ جو کچھ کہا مذہب کے نام سے یا اس کی سند سے کہا لیکن حقیقت میں علوم کی تخصیص کا اور ان کے دُنیاوی رنگ اختیار کرنے کا عمل شروع ہو گیا۔

فلسفے کے میدان میں اس زمانے میں پانچ نئے نظامِ فکر وجود میں آئے۔ ان میں سے تین جلی کا یوگ نظری اعتبار سے کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا بلکہ دراصل سانکھ فلسفے کا عملی نتیجہ ہے۔ نفسیات اور نظریہ علم کے وہ کل تصورات جن سے تین جلی نے کام لیا ہے سانکھ فلسفے سے ماخوذ ہیں۔ اس کے پیش نظر بھی یہی مقصد ہے کہ روح انسانی فطرت اور جسمانیت، کرم اور آواگون کی قید سے آزاد ہو کر حقیقت کی معرفت اور سکونِ مطلق کی کیفیت حاصل کر لے جسے وہ نردان کے بجائے یوگ کہتا ہے۔ اس کے حصول کا ذریعہ اس نے عبادت اور ریاضت کو قرار دیا ہے۔ عبادت

سے مراد ہے ایشور یعنی اس روح برتر کی بندگی جو جہانیت، کرم اور آداگوں سے بری ہے۔ اور ریاضت سے مراد ہے جس دم اور مراقبہ وغیرہ کے ایک پیچیدہ ضابطے کے ذریعے سے رفتہ رفتہ نفسی وظائف خصوصاً خواہشات و جذبات کو فنا کر دینا۔ اس تدریجی روحانی ترقی میں ایک منزل وہ بھی آتی ہے جب یوگی کو فوقی فطرت قوتیں حاصل ہو جاتی ہیں مثلاً گزشتہ اور آئندہ کی خبر، زمین و آسمان کا علم، لوگوں کی نظروں سے چھپ جاتا، ہوا میں اڑنا، سمندر سے گزرنا، لیکن یہ اس کا اصل مقصد نہیں ہے۔ اس سے تو تجرید کامل، سکون محض حاصل کرنا ہے، اس لئے وہ اس منزل پر ٹھہرتا نہیں بلکہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔

یوگ کبھی ہندوستان کا عام مذہب نہیں بن سکا پھر بھی اس نے بودھ مت کی طرح ہندوستانیوں کے خیالات اور ان کی زندگی پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ خدا پرستی کا عنصر موجود ہونے کی وجہ سے غالباً وہ بودھ مت سے زیادہ مقبول ہو سکتا تھا۔ لیکن ایک تو سائنکھ فلسفے نے، جس کو اس نے اپنا نظری اساس قرار دیا تھا، ہندوستانی ذہن کو مستقل طور پر متاثر نہیں کیا دوسرے اس کی شدید ریاضت اور نفس کشی کی وجہ سے عوام اور اس اہلکام پرستی کی وجہ سے جو اس میں داخل ہو گئی تھی،

خواص اُس سے دور رہے۔

نیا نیا اور ویشیشک کے نظام بھی اُسی مقصد کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ جو ہندوستان کے کل فلسفیانہ مذاہب کا مشترک مقصد ہے، یعنی حقیقت کے علم کے ذریعے نجات حاصل کرنا۔ لیکن ان دونوں فلسفوں میں علم سے مراد وجدان نہیں بلکہ ادراک و تعقل ہے یعنی سائنٹیفک علم جو مشاہدے اور عقل کی مدد سے حاصل ہوتا ہے۔ نیا نیا کے موضوع ہے۔ پرمان اور پر مہ یعنی ثبوت اور وہ چیز جس کا ثبوت دینا ہے۔ پرمان منطقی اور نظریہ علم کے اوپر یہ طبیعیات کے بنیادی مسائل پر مشتمل ہے۔ ان سب علوم میں خصوصاً منطق میں ہندوستانی ذہن نے اب سے کوئی ڈھائی ہزار برس پہلے جو صحت فکر اور دقت نظر حاصل کر لی تھی اُس کی مثال اس زمانے کے دُنیا میں یونان کے سوا اور کہیں نہیں ملتی۔ ویشیشک دراصل طبیعیات کا نظام ہے اور جو ہر فرد کے نظریے پر مبنی ہے مگر اس کے ساتھ نفسیات اور منطق کے مباحث بھی ملے جلتے ہیں۔ غرض نیا نیا اور ویشیشک دونوں میں دراصل صحیح علمی فکر کا کم کر پڑا ہے جس نے مذہبی مابعد الطبیعی فکر کا ہلکا سا پردہ اوڑھ رکھا ہے سائنکھ، یوگ، نیا نیا اور ویشیشک چاروں میں یہ بات مشترک ہے کہ وہ اپنے نظریات کی بنا ویدوں کی تعلیم پر

نہیں رکھتے۔ چنانچہ وہ وحدت وجود کے قائل نہیں بلکہ انفرادی
 روحوں کی اور مادی اشیاء کی کثرت کو تسلیم کرتے ہیں اور
 مادے اور روح دونوں کو قدیم مانتے ہیں۔ آزادی خیال
 سے زمانے میں فکر و نظر کی مختلف راہوں پر چل کر ہندو دھرم
 نے حیات و کائنات کے مختلف تصورات اختیار کر کے دیکھ
 لیا کہ اس کی تسکین ان نئے طریقوں سے نہیں ہوتی بلکہ اس کو
 اُسی پُرانے طریق کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو ویدوں کی
 تعلیم پر مبنی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ نئے تجربوں سے اس
 نے بہت سی باتیں اخذ کیں اور پُرانے مذہب کو نئے حالات
 کے مطابق بنانے کے لئے اُس میں بہت کچھ ترمیمیں کیں۔
 ہندو فلسفے کے دو بقیہ نظام پُرومانسا اور مَترمانسا
 اُن چاروں نظاموں سے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے اس بات
 میں ممتاز ہیں کہ یہ اپنے افکار کی مبنیاء و کتب وید کی تعلیمات پر
 اور اُترمانسا و نیشدوں کی تعلیم پر رکھتا ہے۔

پُرومانسا ویدوں کو الہامی مانتا ہے اور ان کے احکام
 کی تعمیل کو واجب جانتا ہے مگر اُسے نہ تو ان عقائد سے واسطہ
 ہے جو وید نے دیوتاؤں کے بارے میں ظاہر کئے ہیں اور
 نہ ان ہدایات سے جو انسانوں کے باہمی معاملات کے متعلق
 دی ہیں بلکہ صرف ان احکام سے جن میں رسموں اور قربانیوں

بھجنوں اور دعاؤں کا ذکر ہے۔ ان احکام کو یعنی منتروں اور
 براہمنوں کو اھول موضوع قرار دے کر منطقی ترتیب اور علی صحت
 کے ساتھ عبادات کا ایک پورا نظام تیار کیا گیا ہے۔ پُرومانا
 کا یہ ایک طرفہ رجحان غالباً ردِ عمل تھا اُس زمانے کے مذہبی
 فلسفوں کے اس عام رنگ کے خلاف کہ ان سب میں ویدوں
 کو بالکل نظر انداز اور رسوم و عبادات کو یکسر رد کر دیا گیا تھا۔
 جس طرح پُرومانا نے براہمنوں کی پیروی میں ویدوں
 کی تعلیم کے ایک خاص پہلو یعنی رسوم و عبادات پر زور دیا اسی
 طرح اُترمانا یا ویدانت نے اُنشددوں کی بنیاد پر ایک دوسرے
 پہلو یعنی وحدت و جد کے عقیدے پر زور دے کر اسے
 ایک باضابطہ فلسفے کی شکل دے دی۔ دراصل ممانسا کے یہ
 دونوں مذہب مل کر ایک مذہبی فلسفہ بناتے ہیں جو ایک طرف
 بودھ مت اور جین مت کے مقابلے میں اور دوسری طرف
 ہندو فلسفے کے غیر تقلیدی مذہبوں کے مقابلے میں ویدک
 ہندو مذہب کی حقیقت ثابت کرنا چاہتا ہے۔

(ب)

ہندو مذہب کو اپنے عقائد اور رسوم و عبادات کی فلسفیانہ
 ترتیب اور توجیہ کے علاوہ اس کی ضرورت پیش آئی کہ ویدوں

کے احکام کی بنا پر انفرادی اور اجتماعی فرائض اور تعلقات کے اصول مقرر کرے۔ چنانچہ قدیم دھرم سنسکرتوں کی جگہ دھرم شاستروں کے نام سے معاشرت اور معاملات کے مفصل اور موجبات غلط مرتب کئے گئے اور سیاسی مسائل کا ایک جداگانہ ضابطہ اور سندھ شاستر کے نام سے بنایا گیا۔ ہندو مذہب کی مقدس کتابوں میں چاروں دیدھان کے تہمتے اور خلاصے، براہمن، آرمشیک، اُپنیشد اور دھرم سوتر مشرقی یعنی الہامی کتابوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دھرم شاستروں کا درجہ ان کے بعد ہے۔ اور وہ سمرتی یعنی دیدوں سے ماخوذ روایات کہلاتے ہیں۔ یہ دھرم شاستر مذہبی قوانین کے مجموعے ہیں جو عقاید و عبادات کے علاوہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے کل پہلوؤں پر حاوی ہیں۔ ان میں سب سے اہم اور مشہور منو کا دھرم شاستر ہے جو جدید تحقیقات کے مطابق دوسری یا تیسری صدی عیسوی میں مرتب ہوا۔ منو ذات پات کے نظام کو دھرم کی بنیاد قرار دے کر حقوق و فرائض کی تقسیم ذاتوں کے لحاظ سے کرتا ہے اور برہمنوں کی فضیلت پر بہت زور دیتا ہے۔ قانون کا ماخذ سمرتی اور سمرتی کے علاوہ رسم و رواج اور ضمیر انسانی یا عقل انسانی کو بھی قرار دیتا ہے جس کے معنی دراصل یہ ہیں کہ گوریاست یا راجا کو اپنے

قوانین کی بنا ہندو مذہب کی مقدس کتابوں پر رکھنی چاہئے مگر اُسے ایسے غیر مذہبی قوانین بنانے کا بھی حق حاصل ہے جو عقل کے معیار پر پورے اُترتے ہوں۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف حصّوں کے مقامی رسم و رواج کو بھی قانون کی حیثیت حاصل ہے۔ اس سے دو اہم نتائج نکلتے ہیں ایک یہ کہ غالباً ہندو مذہب نے سُنو کے زمانے میں ریاست کے حکم کو بھی مذہبی حکم کی طرح واجب التعمیل تسلیم کر لیا۔ دوسرے یہ کہ اس نے قبل ہندو عہد کے رسم و رواج کو، جو ہندوستان کی قدیم قوموں میں پایا جاتا تھا، سدھوں دے دی جو کچھ نیک لوگ یعنی ادبھی ذات والے، جو دھرم کے پابند ہیں کرتے چلے آئے ہیں اسی کو وہ (راجا) قانون قرار دے گا۔ اگر وہ ملکوں، خاندانوں اور ذاتوں کے رسم و رواج کے خلاف نہ ہو۔“

منو نے فرد اور ریاست کے حقوق و فرائض کا نہایت مفصل ضابطہ مذہب کے نقطہ نظر سے پیش کیا ہے۔ لیکن تفریق اور تفصیل کے عمل نے جو ہندوؤں کے ذہنی زندگی میں شروع ہو گیا تھا، سیاسی اور اقتصادی مسائل پر خالص دنیوی نقطہ نظر سے بحث کرنے کے لئے ایک نئے علم اور سٹھ شاستر کی بنا ڈالی۔ اس علم کی سب سے قدیم کتاب جواب تک ملی ہے کو تلیا کی

اور تھ شاستر ہے۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ کتاب چند رگپت مور یہ
 کے وزیر چانک نے جو کونٹیکہ بھی کہلاتا تھا لکھی ہے۔ جدید تحقیق
 کے مطابق اس کا مصنف ایک اور شخص تھا جو مور یہ عہد کے
 صدیوں بعد غالباً تیسری صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ اور تھ
 شاستر میں سیاست و حکومت مدبری اور حکمت عملی کے اصول
 ایک ریاست کے تعلقات اس کی مائت ریاستوں سے اور
 غیر ریاستوں سے، توازن قوت کا نظریہ جو موجودہ سیاست میں
 اس قدر اہمیت رکھتا ہے، ملک کی مادی خوش حالی کے مسائل
 جواب علم معاشیات کے موضوع ہیں، ان سب چیزوں پر نہایت
 تفصیل اور منطقی ترتیب اور صحت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔
 کونٹیکہ اس اعتبار سے جدید مغربی علم سیاست اور معاشیات
 کے مصنفوں کا پیشرو ہے کہ وہ اپنے موضوع کو نہ ہی اور اخلاقی
 مقاصد سے قطع نظر کر کے محض عملی مصالح کے اعتبار سے دیکھتا
 ہے یہ بات خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ جس طرح منونے راجا
 کو ہدایت کی ہے کہ مختلف قوموں کے رسم و رواج کا احترام
 کرے اور اس پر اپنے قانون کی بنیاد رکھے، کونٹیکہ بھی اس
 بات پر زور دیتا ہے کہ وکیشٹو یعنی اس راجا کو جو دوسری
 ریاستوں کو فتح کرنا چاہتا ہے، یہ لازم ہے کہ وہاں کے
 مقامی حکمران خاندانوں کو قائم رکھے اور مقامی تہذیب و

معاشرت کو برقرار رکھے۔ غرض منہ کے دھرم شاستر اور کوتلیہ کے ارتھ شاستر میں جہاں ہندوستانی ذہن کی یہ آرزو جھلک رہی ہے کہ ملک میں ایک مشترکہ تہذیب اور ایک مرکزی ریاست ہو وہاں اس کا یہ رجحان بھی صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ مختلف خطوں اور قوموں کو ایک حد تک سیاسی اور تہذیبی آزادی حاصل رہے۔

(ج)

بودھ مت کے دور میں ہندویت جو جدوجہد اس غرض سے کر رہی تھی کہ اپنی تجدید اور اصلاح کے ذرائع سے اپنے آپ میں وہ قوت پیدا کر لے کہ اپنی حریف بودھ مت کو شکست دے سکے اور دوبارہ قومی تہذیب کا درجہ حاصل کر سکے، وہ صرف مذہبی فلسفے، مذہبی قانون، علم سیاست اور علم اقتصاد تک محدود نہیں رہی بلکہ ذہنی سطح کے نیچے احساس کی گہرائیوں میں اتر کر ایک یا از میہ شاعری کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ ہماچھارت اور راتن کے قصبے جو متفرق گیتوں کی شکل میں صدیوں سے چلے آ رہے تھے اس دور کے وسط میں یعنی دوسری صدی قبل مسیح میں نئے سرے سے مرتب کئے گئے تاکہ ویدک ہندو دور کے سوامیوں کے کارنامے لوگوں کو عہد رفتہ کی عظمت یاد دلائیں اور ان کے دل میں زندگی کا ولولہ پیدا کریں، راتن دراصل کوئی مذہبی حیثیت نہیں رکھتی

بلکہ غیر مذہبی شاعری کا پہلا نمونہ آدھی کاویہ کہلاتی ہے۔ لیکن اس میں رام چندرجی، سینا جی اور چھن جی کی سیرتوں کے بلند اخلاقی نمونے اس قدر دلنشین اور دلایزا انداز میں پیش کئے گئے ہیں کہ وہ عام لوگوں کے سینوں میں محبت اور عقیدت کے جذبات پیدا کرتی ہے اور ان کی نظر میں اس کی عظمت مقدس کتابوں سے کم نہیں۔ یہ خلافت اس کے مہابھارت کا سلسلہ قدیم روایات کے مطابق بحر وید سے ملتا ہے اور اسے خود پانچویں وید اور دھرم شاستر ہونے کا دعویٰ ہے مذہبی عظمت دراصل کور و کون اور پانڈوؤں کی داستان کو نہیں بلکہ مہابھارت کے ان حصوں کو حاصل ہے جن میں فلسفیانہ مسائل سے بحث کی گئی ہے خصوصاً سری کرشن جی کے اس خطبہ کو جو بھگوت گیتا کے نام سے موسوم ہے۔ بھگوت گیتا اس دور کے ہندو ذہن کا سب سے شاندار کارنامہ اور اس کی مذہبی روح کا نچوڑ ہے۔

ہم نے اس باب کے شروع میں کہا تھا کہ بودھ مذہب کے آناز کے وقت دیدک ہندو مذہب میں ہم آہنگ مذہبی احساس کی اور روح عمل کی کمی تھی۔ عوام کے لئے وہ محض رسموں اور قربانیوں کا ایک سلسلہ اور خواص کے لئے شدید رہبانیت کا ضابطہ بن گیا۔ کھار انشددوں کی تعلیم کے معنی یہ سمجھے جاتے تھے کہ کرم سے سلسلہ کو توڑ کر روح کو آواگون کے چکر سے نجات دلائی جائے اور کرم سے

مطلق عمل مراد لیتے تھے، غرض موکش (نجات) حاصل کرنے کے لئے
 ترکِ عمل ضروری سمجھا جاتا تھا۔ یہی نقائص تھے جن کے ردِ عمل کے
 طور پر مبدھ کی اصلاحی تحریک شروع ہوئی اور اُس نے آگے چل کر
 ایک مستقل مذہب کی شکل اختیار کی۔ جب بودھ مذہب کا دو مختلف
 وجوہ سے کم ہونے لگا اور ہندو ذہن اپنے آپ کو اُس کے مقابلے
 کے لئے تیار کرنے لگا تو اُس نے فلسفہ، قانون، سیاسیات، اقتصادیات
 اور زرمیہ شاعری کے میدان میں ٹکروں کی وہ جولانیاں دکھائیں
 جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ لیکن یہ سب چیزیں اس روحانی
 انقلاب کے واسطے ناکافی تھیں۔ جس کے بغیر کوئی مذہب اور کوئی
 تہذیب ایک بار گرنے کے بعد دوبارہ کبھی نہیں اُٹھ سکتی۔ اس کے
 لئے ضرورت تھی کہ ہندوؤں کے قلب کی گہرائیوں میں مذہب
 کا ایک تازہ جینا جاگنا تصور پیدا ہو جو زندگی کی نفی کرنے کے بجائے
 عقیدے اور عمل کی ہم آہنگی سے حیات نو کا پیام دے۔ یہ تازہ
 تصور، یہ زندگی اور اُمید کا پیغام ان کو بھگوت گیتا سے ملا۔

بھگوت گیتا میں سری کرشن جی نے ایشد کی تعلیم کے ایک
 تاریک گوشے پر روشنی ڈالی اور کرم یوگ (طریقِ عمل) کا ایک نئی
 فلسفہ پیش کیا جو ہندوستانی ذہن کی روحِ عمل کا منظر تھا۔ شکر اچاریہ
 کی زبردست قوتِ تادیل نے بھگوت گیتا کی تعمیر کوچہ ایسے رنگ میں
 کی کہ لوگ اس سے بجائے عمل کے ترکِ عمل کا درس نہ لے سکے۔ پھر

را مانج وغیرہ نے اس کی شرح بھگتی یوگ کے رنگ میں کی۔ ان کے بعد ہمارے زمانے میں لوکمانیملک سری آر بند دگھوش اور دوسرے حضرات نے تحقیق اور استدلال کی داد دے کر گیتا کی اصلی تعلیم کو بے نقاب کیا۔

خود بھگوت گیتا کی شان نزول ہی یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس کا موضوع فلسفہ عمل ہے۔ مہا بھارت کا ہیرو ارجن عین جنگ کے آغاز کے وقت یکا یک ایک دھرم سنکٹ میں پڑ جاتا ہے۔ اس کے دل میں یہ دوسوہ پیدا ہوتا ہے کہ میں جو اس طرح خلق خدا کو تباہ کر رہا ہوں اور اپنے ہی عزیزوں کے خون سے ہاتھ رنگ رہا ہوں کیا یہ گناہ نہیں ہے۔ ایک طرف چھتری دھرم اس سے کہتا ہے کہ تمہارا کام لڑنا ہے، حق کی جانت میں جان توڑ کر دو۔ دوسری طرف انسانیت اور محبت کا تقاضا ہے کہ اپنیوں پر ہاتھ نہ اٹھاؤ۔ ارجن سخت کش مکش میں ہے اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کرے۔ بھگوان دشنو کے اذکار سری کرشن جی جارجن کے رتھ بان بنے ہوئے ہیں اس کے روحانی پیچ و تاب کو دیکھ کر اس کی عقدہ کشائی کرتے ہیں۔

ارجن کی مشکل یہ ہے کہ اخلاقی فرض اسے ایک عمل پر آمادہ کر رہا ہے۔ لیکن اس عمل کا نتیجہ سراسر متنافی اخلاق نظر آ رہا ہے۔ سری کرشن جی اس کی اس مشکل کو اپنند کے فلسفے کے نقطہ نظر سے

حل کرتے ہیں اور اس کے لئے انہیں اس فلسفے کے بنیادی مسائل کی تشریح کرنی پڑتی ہے۔ اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ عمل کا سیدھا اور سچا راستہ تب ہی مل سکتا ہے جب اخلاق کی بنیاد مذہب پر رکھی جائے اور ہر کام کے اچھائی بُرائی کے جانچنے کا ایک ہی معیار ہو جو مذہب نے مقرر کیا ہے۔ آج کل کی اصطلاح میں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ کل اخلاقی اقدار کو مذہبی قدر کے ماتحت سمجھنا اور مذہب کی کسوٹی پر کھانا چاہئے۔ مذہب کا آورش انشد کی تعلیم کے مطابق ذات واحد کی معرفت ہے۔ معرفت محض ذہنی علم کا نام نہیں بلکہ اس سے مراد ہے انسان کی ساری ہستی، عقل، جذبات اور ارادے کا ذات واحد کے تصور میں ڈوب جانا یہاں تک کہ دوئی کا پردہ ہٹ جائے اور طالب و مطلوب ایک ہو جائیں۔ اس منزل پر پہنچ کر انسان کے عمل کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔ وہ ان فرائض کو، جو اس کی ذات اور سماج کی بقا کے لئے ضروری ہیں ادا تو کرتا ہے لیکن محض فرض کی خاطر ذاتی خواہش یا انجام کی فکر کو اس کے عمل میں مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ارجن کو سری کرشن جی کی تلقین یہ ہے کہ تم اپنا فرض جو تہنہ لرے چھتری دلان نے تم پر عائد کیا ہے خواہش سے آزاد ہو کر روحانی توازن کے ساتھ ادا کر دو اور انجام سے سروکار نہ رکھو۔ دراصل انہیں اس کا احساس ہی نہ ہونا چاہئے کہ اس فعل کے قائل تم ہو بلکہ یہ سمجھنا چاہئے

کہ جو کچھ ہوتا رہا ہے فاعل حقیقی کر رہا ہے۔ تمہارا فعل تمہارے وجود کی طرح محض نام ہی نام ہے۔

بھگوت گیتا صرف انشد کی تعلیم کی تفسیر ہی نہیں بلکہ اس کی تکمیل بھی کرتی ہے۔ انشدوں میں زیادہ زور مذہب کے نظری پہلو پر ہے یعنی برہمہ اور آتما کی حقیقت اور ان کی وحدت کے سمجھانے پر اور گیتا میں عملی پہلو پر یعنی معرفت اور نجات حاصل کرنے کے طریقے پر۔ گیتا نے حصول نجات کے تین طریقوں کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے ایک طریق معرفت (گیان یوگ) ہے جو فکر و ریاضت پر مشتمل ہے دوسرا طریق عقیدت و محبت (بھگتی یوگ) تیسرا طریق عمل (کرم یوگ)۔ ان تینوں کا ذکر انشدوں میں آیا ہے لیکن وہاں خالص معرفت پر اس قدر زور دیا گیا ہے کہ عقیدت کا پہلو نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معرفت محض ذہنی علم ہے جس میں عقیدت اور محبت کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح عمل کا درجہ علم کے مقابلے میں نہایت پست دکھائی دیتا ہے بلکہ بظاہر انشد کی تعلیم کے مطابق عمل خواہ کسی قسم کا ہو طالب کے پیروں میں ایک زنجیر ہے جس کے ٹوڑے بغیر معرفت اور نجات حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔ گیتا نے ان غلط فہمیوں کو دور کر کے اس بات کو صاف کر دیا ہے کہ آتما اور برہمہ کی معرفت جس کی تلقین انشدوں میں کی گئی ہے محض

مجرد خیال نہیں بلکہ روحانی وصل کا نام ہے جس میں فکر کے ساتھ ساتھ محبت اور عقیدت (بھگتی) کی بھی ضرورت ہے اور وہ عمل بھی جو محض ادا کئے فرض کی خاطر کیا جائے اور ذاتی خواہش اور انجام کی فکر سے بری ہو اس وصل کے حاصل کرنے میں رُکاوٹ نہیں ڈالتا بلکہ اس کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔

چونکہ بھگوت گیتا میں روحانی تربیت کے ہر طریقہ کا ذکر ہے اور ہر ایک کو اپنی اپنی جگہ اہمیت دی گئی ہے اس لئے مختلف مذہبی فرقوں کو موقع مل گیا کہ ایک طرفہ تعبیر سے کام لے کر گیتا کی تعلیم کو محض ہتھیاروں یا پتھروں یا پتھروں کی تلقین ثابت کریں۔ لیکن حقیقت میں یہ ہندو مذہب کے عملی فلسفہ کا ایک جامع کتاب ہے جس میں اُس کے کل عناصر ایک مربوط اور ہم آہنگ شکل میں موجود ہیں۔ البتہ ان میں طریق عمل ذکر کرنا گیتا کا عنصر زیادہ نمایاں ہے اور اسی پر خاص زور دیا گیا ہے تاکہ ہندو ذہن اُس بے عملی سے نجات پائے جس میں کرم کے نظریے کی غلط تعبیر نے اُسے مُبتلا کر دیا تھا۔

پانچواں باب

پورا ملک ہندو تہذیب کا زمانہ

اس دور میں جس پر ہم نے پچھلے باب میں نظر ڈالی ہے کچھ دن کے لئے ہندوستانی ذہن کے جذبہ وحدت کو عملی جامہ پہننے کا موقع ملا اور جس تہذیب کی تعمیر بودھ مذہب کی بنیاد پر ہوئی تھی وہ ملک میں اس قدر مقبول ہوئی کہ اسے قومی تہذیب کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ لیکن بودھ مت اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں بھی ہندوستان کی زندگی پر پوری طرح قبضہ نہیں کر سکی اور ہندوستانی ذہن کے ایک گوشے میں ہندویت کی جگہ باقی رہی۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں مختلف وجوہ سے بودھ مذہب کا اقتدار ٹھوڑے ہی عرصہ کے بعد گھٹنا شروع ہو گیا اور چند صدی کے عرصہ میں وہ محض ایک اقلیت کا مذہب رہ گیا۔ بخلاف اس کے ہندویت نے ذہنی جدوجہد کی مختلف راہوں کو آزمایا، زمانے کے حالات اور ملک کے رجحانات کا گہری نظر سے مطالعہ کر کے اور اپنے آپ کو ان کے مطابق بنا کر رنٹہ رنٹہ ایسی شکل اختیار کر لی جو قبول عام کی علامت رکھتی تھی۔ چنانچہ جدید ہندویت کو بہت جلد قومی مذہب کا

درجہ مل گیا اور اس کی مبنیہ دہ پر ایک نئی قومی تہذیب کی عمارت کھڑی ہو گئی۔ بظاہر یہ نئی تہذیب گپٹ سلطنت کے قیام کے ساتھ چوتھی صدی عیسوی میں وجود میں آئی۔ لیکن دراصل اس کی نشو و نما کا عمل دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہو چکا تھا اور اس سارے دور میں جو بودھ تہذیب کے نام سے منسوب ہے برابر جاری رہا۔

ہندو مذہب کی نئی تشکیل کا کام برہمنوں کے طبقہ نے انجام دیا۔ جو روحانی عقیدے اور مادّی مفاد دونوں کی بناء پر بودھ مذہب کا سخت مخالف تھا۔ انفرادی طور پر بعض برہمن بودھ سنگھ میں شریک ہوئے۔ لیکن مجموعی طور پر یہ طبقہ اپنے پرانے عقائد پر قائم رہا۔ اگرچہ مذہبی پیشواؤں کی حیثیت سے اس زمانہ میں برہمنوں کی وہ اہمیت نہیں تھی علی روایات کے حاصل ہونے کی بدولت ان کو ایک طرح کا امتیاز حاصل تھا۔ نہ صرف ہندو ریاستوں میں بلکہ بودھ ریاستوں میں بھی برہمن دربار کے جوتشی ہوتے تھے اور ان کی عزت کی جاتی تھی مگر غالباً بڑے بڑے عالم فاضل برہمن اس زمانے میں عام طور پر جنگلوں کے اندر گوشہ نشین تہائی میں علی غور و فکر میں مصروف رہتے تھے۔

انھیں لوگوں نے مذہبی فلسفہ، دھرم شاستر اور ارتھ شاستر کے میدان میں اجتہاد و فکر سے کام لے کر دیک روایات کی بناء پر

ہندوؤں کی ذہنی اور عملی زندگی کے اُصول از سر تو ترتیب دیئے، دلولہ انگیز گیتوں اور داستانوں کے مجموعے رامائن اور مہابھارت کے نام سے جمع کر کے ویدک ہندو عہد کے سوامیوں کی یاد کو تازہ کیا اور بھگوت گیتا کو مہابھارت میں شامل کر کے ہندو مذہب کی ہمہ گیر فلسفیانہ تعبیر کو شعر اور نغمے کے پردے میں خاص و عام تک پہنچایا۔ اگرچہ برہمنوں کی جماعت بودھ سنگھ کی طرح کوئی باضابطہ منظم جماعت نہ تھی لیکن خیالات اور اغراض کے اشتراک نے ان میں خود بخود ایک اتحادِ عمل پیدا کر دیا اور اس پانسو سال کی ذہنی تاریخ پر نظر ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے انھوں نے مذہبی زندگی کے ہر شعبے کی اصلاح دستخیز اور مذہبی تبلیغ کا کام ایک سوچے سمجھے نقشے کے مطابق انجام دیا ہو۔ سری کرشن جی کی تعلیم جو بھگوت گیتا میں پیش کی گئی اور ہنوکا دھرم شاستر یہ دونوں چیزیں اُس زمانے کے اونچے ہندو طبقوں کے مذہبی اور معاشرتی افکار کا آئینہ ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندو کچھ تو بودھ تحریک سے متاثر ہو کر اور کچھ اُس کے عروج و زوال سے سبق حاصل کر کے مذہب کا ایک ہم آہنگ نظام اور زندگی کا ایک جامع اور ناقابلِ عمل ضابطہ بننے کی کوشش کر رہی تھی۔ لیکن اُسے ملک میں قبولِ عام حاصل کرنے خصوصاً ہندوستان کی قدیم قوموں ڈراوڑیوں وغیرہ کے دل میں جگہ پانے کے لئے

ابھی اور مرحلے طے کرنے تھے۔ ہندوستان کی قدیم قومیں ایک خاص مذہبی تخیل اور مذہبی روح رکھتی تھیں جو اُن کے رگ و پے میں سرایت کر چکی تھی۔ اُن کی اپنی معاشرتی رسوم اور روایا تھیں جو ملک کے مختلف حصوں میں مختلف صورتوں میں موجود تھیں۔ ان میں عام طور پر بت پرستی کا رواج تھا جسے بودھ مت نے بھی سند جو اذ دیدی تھی۔ ان چیزوں سے مصالحت کے بغیر ہندویت کا عوام کو اپنی طرف کھینچنا ناممکن تھا۔ پھر ایک مذہب کی مشکل یہ تھی کہ ذات پات کی تقسیم جس پر ہندویت کی مبنی قائم تھی دراصل قبل آریہ ہند کے تصور کے لئے ایک اجنبی چیز تھی اور اس کی رو سے چند قبیلوں کے سیوا جو ادبھی ذاتوں میں شامل کر لئے گئے تھے باقی سب کو نیچے طبقوں میں جگہ ملتی تھی۔ اس لئے اس نظام کو ان سے تسلیم کرنا مشکل تھا۔ لیکن برہمنوں کے ذہن نے ان سب مرحلوں کو طے کر لیا ان سب مشکلوں پر فتح پائی اور مصالحت اور تادیل سے کام لے کر ایک ایسا مذہبی نظام مرتب کیا جس نے بہت جلد ملک میں قبول عام حاصل کر لیا۔ اور جس کی بنیاد پر ایک بار پھر قومی تہذیب کی تعمیر ممکن ہو گئی۔

(الف)

ہم تیسرے باب میں کہہ چکے ہیں کہ ویدک ہندو مذہب نے

ہندوستان کی قدیم قوموں کے ہر دل عزیز دیوتاؤں شیو اور وشنو کو
 دیک دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا تھا۔ یعنی شیو کو رورا کا
 اور وشنو کو سوریا کا مترادف قرار دیا تھا۔ لیکن ان دیوتاؤں کا عقیدہ
 اس مذہب میں محض ایک ضمنی حیثیت رکھتا تھا بلکہ دراصل اس کے
 اندر پوری طرح کھنسے بھی نہیں پایا تھا۔ ہندو مذہب کی نئی تشکیل
 میں اس عقیدے کی پوری اہمیت سمجھ لی گئی اور اسے عقیدہ و مد
 کے ساتھ مطابقت دے کر باقاعدہ جزو مذہب بنا لیا گیا۔

قدیم ہندوستانی قوموں کا مذہبی احساس اور تصور ابھی تک
 اس منزل میں تھا کہ وہ فطرت کی مختلف قوتوں کو ذمی روح، ذی
 ارادہ اور صاحب قدرت دیوی دیوتا سمجھتے تھے ان کا تصور انسانی
 شکل میں کرتے تھے اور عوام ان کے بت بنا کر پوجتے تھے۔ ان کے
 قوی اور بے قید تخیل نے کائنات کی تخلیق اور نشوونما اور مظاہر
 قدرت کے باہمی علاقوں کو دیوتاؤں کی کہانیوں کے پیرایہ میں تصور
 کیا تھا۔ بعض خطوں میں سب سے زیادہ عظمت قوت تولید کے دیوتا
 شیو اور ان کی دیوی درگا یا پاربتی کی ہوتی تھی جو غالباً کئی ہزار سال
 قبل وادی سندھ کی تہذیب میں دیوی ماتا کی حیثیت سے پوجی
 جاتی تھی۔ اور بعض جگہ رزق کے دیوتا وشنو اور ان کی دیوی لکشمی
 کی خاص طور پر پرستش ہوئی تھی۔ چونکہ جنسی تولید زندگی اور موت
 دونوں کی جڑ ہے اس لئے شیو کی درشانی سمجھی جاتی تھیں ایک

طرف اُس کا تصور نظام کائنات کے چلانے والے کی حیثیت سے کیا جاتا تھا دوسری طرف دنیا کے برباد کرنے والے کی حیثیت سے ۔ اسی طرح اُس کی دیوی پاربتی اور اُما کے نام سے شفیق ماں، اور کالی اور درگا کے نام سے ایک خونخوار قوت سمجھی جاتی تھی جس کی آتش غضب صرف خون کی قربانی سے فرو کی جاسکتی ہے۔ بخلاات اس کے دشمنوں کی ایک ہی شان تھی۔ وہ صرف دنیا کا پالنے والا، انسانوں پر رحم کھانے والا اور اُن کو فلاح اور نجات کا سامان کرنے والا اور لکشی بھی صرف دولت اور فراغت کی دیوی سمجھی جاتی تھی ۔

ان دیوتاؤں کے تصورات کو ویدوں کے تصور وحدت کے ساتھ سمونے کے لئے شکتی اور ادتار کے نظریات سے کام لیا گیا اور عقیدت کی صورت یہ قرار پائی۔ کائنات کی روح ورواں وہی ذات واحد ہے جسے برہمہ کہتے ہیں اس کا تصور ہم نین حیثیتوں سے کر سکتے ہیں۔ دُنیا کے پیدا کرنے والے برہمہ کی حیثیت سے پالنے والے دشمن کی حیثیت سے، یا برباد کرنے والے شیو کی حیثیت سے برہمہ، دشمن، شیو، لکشی، پاربتی یا کسی اور دیوی دیوتا کی یا اُس کے مجسمہ کی پرستش دراصل برہم کی پرستش ہے۔ دشمن انسانوں کی دستگیری اور نجات کے لئے بار بار دنیا میں آتا ہے۔ انسانی شکل جو دیوتا اختیار کرتا ہے اُس کا ادتار کہلاتی ہے۔ دشمن کے نو ادتار گزر چکے ہیں۔ جن میں کرشن، رام اور مہد

خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دسواں اوتار کلکی آگے چل کر آنے والا ہے۔

دیوتاؤں کے عقیدے کی تشکیل اس طرح کرنے کے بعد کہ اُس میں ہر فرقے اور طبقے کے عقیدے کے لئے جگہ بچل آئے کائنات کی تخلیق، دیوتاؤں کی زندگی اور راجاؤں کے راج کے متعلق جو روایات مشہور تھیں اُن کے مجموعے پر انوں کے نام سے مرتب کئے گئے۔ اکثر پران و شنو کے اور بعض برہمیا شیو کے پران کہلاتے ہیں۔ اس طرح کے مجموعے ہندوؤں کے ہاں قدیم زمانے سے موجود تھے۔ اٹھارہویں صدی میں اتھاس پران کا ذکر ہے جسے بعض لوگ کتب وید کے سلسلے میں شمار کرتے ہیں لیکن اکثر پران موجودہ شکل میں پانچویں صدی عیسوی اور اُس کے بعد مرتب ہوئے۔ چونکہ جدید ہندو مذہب نے پرانوں کو مقدس کتابوں کے زمرے میں شامل کر لیا اور یہ پران عام لوگوں میں ویدوں سے کہیں زیادہ مقبول ہوئے اس لئے نئے مذہب کو ویدک ہندو مذہب سے ممتاز کرنے کے لئے پورانک ہندو مذہب کہہ سکتے ہیں۔

تخلیق کائنات اور الوہیت کے عقائد کے بارے میں پورانک ہندو مذہب میں اپنے اندر اتنی یکجہ رکھی کہ مظاہر پرستی اور بت پرستی سے لے کر وحدت وجود تک جتنے مذاہب اس وقت ہندوستان میں تھے سب کے عقائد اُس کے اندر گھپ

سکتے تھے۔ لیکن وہ عقائد جن کا اخلاقی اور معاشرتی زندگی سے براہ راست تعلق تھا دیدک ہندو مذہب سے جوں کے توں لے لئے یعنی کرم، پُتر جنم، زندگی کی چار منزلیں اور ذات پات کا نظام (ورن آشرم) ذات پات کی تقسیم کو عوام سے تسلیم کرانے کے لئے اس کی سدرگ دیدک اس روایت سے پیش کی گئی کہ برہمنوں کو برہمنہ نے اپنے سر سے، چھتریوں کو بازوؤں سے، ویشوں کو رانوں سے، اور شُندروں کو پانؤں سے پیدا کیا۔ ویدوں اور پرانوں کی تفسیر شناستروں کے مقرر کئے ہوئے قوانین کی تعبیر ان پیچیدہ رسموں کا سرا انجام دینا جو ہر ہندو کو پیدائش کی گھڑی سے لے کر موت کے وقت تک ادا کرنی پڑتی ہیں یہ سب کام برہمنوں کے لئے مخصوص تھے۔ اس لئے ساری مذہبی اور معاشرتی زندگی کی کچی انھیں کے ہاتھ میں تھی۔

بودھ مت اور جین مت کے اثر سے اہنسا کا عقیدہ بھی ہندو مذہب کا جزو بنا لیا گیا۔ جانوروں کی قربانیاں موقوف ہو گئیں اور گائے جیو جیون کی حرمت کی نشانی کے طور پر قابل احترام سمجھی جانے لگی۔ اگرچہ کالی کی پرستش کے سلسلے میں قربانیوں کا رواج کہیں کہیں باقی رہا اور برہمنوں کے علاوہ دوسری ذاتیں خصوصاً جنوبی ہند میں گوشت کھاتی رہیں لیکن مجموعی طور پر اہنسا کا عقیدہ سارے ملک میں تسلیم کر لیا گیا۔

غرض پولانک ہندو مذہب کے بانیوں نے اپنے زمانے کے حالات اور ہندوستانی ذہن کی خصوصیات کو اچھی طرح سمجھ کر ہندو مذہب کو ایک سخت اور بے لوث نظام بنانے کے بجائے ایسا نرم اور لچکدار بنا دیا کہ اس عہد کے کل مذہبی رجحانات اس کے اندر سما سکتے تھے اور جو تہذیب اس کی بنیاد پر تعمیر ہوئی وہ بھی بہ حیثیت مجموعی اسی ترکیب سے تعمیر ہوئی۔ البتہ ذات پات کی تقسیم پہلے سے بہت زیادہ سخت اور مضبوط ہو گئی اس لئے کہ پولانک مذہب اور تہذیب کے اس ڈھیلے ڈھچر میں ربط کا رشتہ دراصل برہمنوں کی جماعت تھی اور اس کا اثر اور اقتدار ذات پات کے نظام کے برقرار رہنے پر موقوف تھا۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ پولانک مذہب کی تشکیل اور اس کی بنیاد پر ایک نئی تہذیب کا عمل سطح کے نیچے دوسری صدی قبل مسیح سے جاری تھا۔ لیکن اس تہذیب کو مکمل شکل میں سطح تاریخ پر آنے کا اور سارے ملک میں پھیل کر قومی تہذیب بننے کا موقع اس وقت ملا جب چوتھی صدی عیسوی میں گپت سلطنت کے قائم ہونے سے ملک میں ایک متحدہ سیاسی قوت پیدا ہو گئی اور اس نے اس تہذیب کی سرپرستی کی۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کس حد تک مذہبی اور تہذیبی اتحاد کی تحریک نے سلطنت کے قائم ہونے میں مدد دی اور کہاں تک سلطنت کے قیام نے متحدہ

تہذیب کو تقویت پہنچائی۔ بہر حال اس میں شبہ نہیں کہ دونوں چیزوں کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے۔

اب ہم پورانا ہندو تہذیب کے مختلف شعبوں، ریاست، معاشرت، علوم و فنون اور آرٹ پر ایک سرسری نظر ڈال کر یہ بتائیں گے کہ پورانا مذہب کی طرح وہ ساری تہذیب بھی جو اس سے پیدا ہوئی بالکل ایک رنگ و یک آہنگ نہ تھی بلکہ مختلف عناصر سے اس طرح مل کر بنی تھی کہ کثرت میں وحدت کا سچا نمونہ پیش کرتی تھی۔

(ب)

جو حقیقی ہندی عیسوی میں ہندوستانی ذہن کی سیاسی اتحاد کی آرزو کو پھر عملی صورت اختیار کرنے کا موقع ملا اور اسی پائلی پیٹر کو جو چندر گپت موریہ کی ہندو سلطنت اور اشوک کی بودھ سلطنت کی راجدھانی رہ چکا تھا اب گپت خاندان کی تھی ہندو سلطنت کا مرکز بننے کا فخر حاصل ہوا۔ اس خاندان کا بانی ایک راجہ گپت نامی تھا۔ اس کے پوتے چندر گپت اول نے سنہ ۳۳۰ء میں کچھمی خاندان کی راجکاری سے شادی کی اور اس طرح دونوں ریاستیں جن پر ان دونوں خاندانوں کی حکومت تھی مل کر ایک ہو گئیں اور چندر گپت اول ایک بڑا

راجا بن گیا اُس نے کچھ اور علاقے فتح کئے اور اُس کی ریاست کا
 دائرہ تڑپٹ جنوبی بہار اور متصل اقلار سے لے کر ادوہ تک
 پھیل گیا۔ چندر گپت اول نے مہاراجا دھراج کا لقب اختیار
 کیا۔ گپت سمیت اُسی کی تخت نشینی سے شروع ہوتا ہے ۳۳۳ء
 کے لگ بھگ اُس کی جگہ اُس کا بیٹا سمدر گپت تخت پر بیٹھا۔ اُس
 نے شمال اور جنوب کے بہت سے راجاؤں کو شکست دے کر
 بعض کی ریاستوں کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور بعض کو
 باج گزار بنا لیا۔ اُسی نے اشو میدھ قربانی جو صدیوں سے نہیں
 ہوئی تھی کر کے اپنے اقتدار اعلیٰ کا اعلان کر دیا۔ ترکستان سے
 لے کر سیلون تک ہمسایہ ملکوں کے حکمرانوں سے سمدر گپت نے
 دوستانہ تعلقات قائم کئے۔ سیلون کے راجا میگھورمن نے
 ایک سفیر کے ہاتھ پیش قیمت چراہت تحفہ کے طور پر بھیج کر بودھ
 مت کی خالقہ تعمیر کرنے کی اجازت مانگی۔ ۳۵۰ء کے لگ
 بھگ سمدر گپت کا جانشین اُس کا بیٹا چندر گپت دوم ہوا۔ جو
 بکرماجیت کے نام سے مشہور ہے۔ اُس نے اپنی سلطنت کو اور
 توسیع دی اور مالوہ، گجرات اور کاٹیاواڑ کو اُس میں شامل کر لیا
 یہ بکرماجیت یا بکرم افسانوں کا ہیرو، داستانوں کا رستم، تاریخ
 ہندوستان کی ایک نہایت دلکش شخصیت ہے حکمرانوں کے
 ذمے ہیں اس کی مقبولیت اشوک سے کم نہیں، جس طرح رہبانی

مذہبی تخیل نے اپنا نصب العین بدھ اور اشوک کو بنایا تھا اُسی طرح رومانی رزمی تخیل نے دیوتاؤں میں کرشن جی اور رام چندر جی کو اور انسانوں میں بکرماجیت کو اپنا ہیرو قرار دیا۔ روایت نے مختلف گپت فرمانرواؤں کے مختلف کارناموں کو بکرماجیت کی طرف منسوب کیا ہے اور مختلف اہل کمال کو جو ان فرمانرواؤں کے زمانے میں گزرے ہیں نورتن کے نام سے بکرماجیت کے دربار میں جمع کر دیا ہے۔ غالباً بکرماجیت نے ایک مدت تک اجین میں قیام کیا ہوگا اس لئے کہ کہانیوں اور حکایتوں میں وہ اجین والے راجا بکرم کے نام سے مشہور ہے۔

۳۱۰ء میں کمار گپت اول راجا ہوا اس کے زمانے میں شمال مغربی ہند پر ہنوں کے حملے شروع ہو گئے، مگر کمار گپت نے اپنے عہد حکومت کے آخر یعنی ۳۳۵ء تک اپنی سلطنت کی قوت اور عظمت کو برقرار رکھا اور دوبارہ ایشیائی قریبانی رسم ادا کی۔ اُس کے جانشینوں کے زمانے میں ہنوں کے حملوں کا زور بہت بڑھ گیا اور اندرونی بغاوتیں بھی برپا ہو گئیں جن کی بدولت سلطنت کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔ یوں نو گپت خاندان ایک محدود علاقے میں چھٹی صدی تک حکومت کرتا رہا لیکن گپت سلطنت پانچویں صدی کے آخر میں ختم ہو گئی۔

چین کے یا تری فاسیان نے جو بکرماجیت کے زمانے میں

۱۵۳۵ء سے ۱۵۳۸ء تک ہندوستان کا سفر کرتا رہا اس سفر کے حالات لکھے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ گپت سلطنت کا زمانہ ملک کے لئے امن و امان خوش حالی، اخلاقی پاکیزگی، یک جہتی اور بے تعصبی کا دور تھا۔ فاسیان کہتا ہے کہ ملک کا نظم بہت اچھا ہے۔ رعایا جان و مال کی سلامتی میں امن سے بسر کرتی ہے راستے محفوظ ہیں مسافر بے کھٹکے سفر کرتے ہیں۔ جانوروں کے ذبح کرنے کا اور شراب نوشی کا بالکل رواج نہیں ہے۔ گپت راجا ہندو مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود سب مذاہب کے ساتھ نہ صرف رواداری کا بلکہ فیاضی کا برتاؤ کرتے ہیں چنانچہ اکثر بودھ خانقاہوں کو سلطنت کی طرف سے معافیاں ملی ہوئی ہیں۔ قانون نرم ہے اور جرائم کی سزائیں ہلکی ہیں۔ قتل کی سزا کبھی نہیں دی جاتی۔

گپت سلطنت کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ ایک وفاقی جاگیردارمی سلطنت تھی جس کے اندر بہت سی راج گزدار ریاستیں تھیں۔ ان ریاستوں کے حکمران راجایا مہاراجا کہلاتے تھے۔ شہنشاہ کے لئے جو اقتدار اعلیٰ کا حامل تھا مہاراجا دھراج، پریشور وغیرہ کے الفاظ مخصوص تھے۔ شہنشاہ کے فرائض میں دھرم کی حمایت اور دھرم شناس تروں کے قوانین کا نفاذ داخل تھا۔ اس لئے اصولاً اس کا اقتدار اعلیٰ محدود اور

شرط تھا۔ یعنی مذہبی قانون اُس پر پابندیاں عائد کرتا تھا۔ اگرچہ
 لاکھ حکمران ان پابندیوں کو نہیں مانتے تھے۔ باج گزار ریاستوں
 کے نظام حکومت مختلف تھے بعض قبائلی حکومتیں تھیں، بعض چھوٹے
 بوٹے راجاؤں کی اور بعض بھاراجاؤں کی جو خود چھوٹی ریاستوں
 سے باج لیا کرتی تھیں۔ چھوٹی بڑی سب ریاستیں اپنے اپنے
 بنگے چلاتی تھیں، یہ سب اپنے اپنے اُمراء کو جاگیریں دیتی تھیں
 جاگیردار اپنی جڈاگانہ فوج رکھتا تھا جو ضرورت کے وقت اُس
 کے حکمران راجا یا مہاراجا یا گپت شہنشاہ کی خدمت کے لئے حاضر
 جاتی تھی۔

قدیم دستور کے مطابق سلطنت کا انتظام شہنشاہ خود ہی کرتا
 تھا۔ دورے کے زمانے میں بھی محاطات فیصلے کے لئے اُسی
 کے پاس آتے تھے۔ گپت سلطنت بھی قدیم ہندو ریاست
 روایات کے مطابق فلّاح عامہ کے کاموں کی ذمہ دار تھی
 ہمنوں طالب علموں، مذہبی اور تعلیمی اداروں کو ریاست سے
 فیاں عطا ہوتی تھیں اور ان کے بندوبست کے لئے خاص
 سرمقرر تھا۔ ماتحت ریاستیں دُزار اور اُمراء بھی امورِ خیر میں
 کھول کر حصہ لیتے تھے۔

ملک کے انتظام کے لئے وزراء کے علاوہ فوج عدالت
 پولیس کے افسر تھے اور ان کے بہت سے درجے تھے۔

شاہی دربار اور محلات کے لئے منتظم الگ تھے سلطنت متعدد
 صوبوں میں، صوبہ ضلعوں میں اور ضلع حكاؤں میں تقسیم تھا۔ ہر صوبہ
 کا حاکم شہنشاہ کے نائب کی حیثیت سے اپنے علاقے کے سارے
 ملکی مالی اور عدالتی انتظامات کا ذمہ دار تھا۔ عموماً اس عہدہ پر شاہی
 خاندان کے لوگ مقرر کئے جاتے تھے۔ ضلع کا حاکم بھی انتظامی اور
 عدالتی دونوں طرح کے فرائض انجام دیتا تھا اور اس کی مدد کے
 لئے بہت سے کاتبین یا سنی ایک پرتھم کاتب (میر منشی) کے ماتحت
 ہوتے تھے۔ ضلع میں ایک مجلس مشورہ بھی ہوتی تھی جس میں سب سے
 معزز شہری دستکاروں اور دو سہسے پیشوں کی برادریوں کے
 نمائندے شامل کئے جاتے تھے۔ ہر گاؤں کی نگرانی ایک مقدم
 کرتا تھا اور وہ گاؤں کے سربراہ اور وہ اشخاص اور خاندانوں کے
 نمائندوں سے مشورہ لیا کرتا تھا۔ مال گزاری پیمائش فوج اور
 جنگلات کے محکمہ الگ تھے اکثر عہدے دار مخصوص خاندانوں
 میں سے مقرر ہوئے تھے اور بعض عہدے سے موروثی بھی تھے۔
 زمین کی تقسیم مزروعہ اور غیر مزروعہ میں کی جاتی تھی۔ مزروعہ
 زمین پر لگان وصول کیا جاتا تھا اس کے علاوہ چراگا ہوں اور
 گاؤں پر چڑے، کویٹے، شراب وغیرہ کی فروخت پر دفتیوں،
 ذخیروں اور مویشی وغیرہ جداگانہ محصول لیا جاتے تھے۔
 گاؤں والوں کو شہنشاہ کے لئے رسد اور بیگا بھی دینا کرنی پڑتی تھی۔

عہد سابق کی طرح اس عہد میں بھی دستکاروں اور دوسرے پیشہ وروں نے بھی اپنی برادریاں بنا رکھی تھیں جنہیں خاص حقوق حاصل تھے۔ ملک کی معاشی زندگی کا انتظام ریاست کے ہاتھ میں تھا لیکن ریاست ان برادریوں کے توسط سے کام کرتی تھی۔ اشیاء کی خرید و فروخت اور نقل و حمل کے ضابطے بنانا، قیمتیں مقرر کرنا، اور ان اور پیمانوں کا تعین کرنا ریاست کا کام تھا۔ لیکن ہر پیشہ کے معیار قابلیت اور معیار اخلاق کا قائم رکھنا اور اُسے ترقی دینا اور پیشہ وروں کے حقوق کی حفاظت کرنا، پیشہ برادری کے ذمہ تھا۔

گہت سلطنت بہت سی باتوں میں قدیم ہندو ریاست سے مشابہ تھی۔ وہ اس لحاظ سے تو مذہبی ریاست تھی کہ ہندو مذہب کی حمایت کرنا اور دھرم شاستر پر عمل کرنا اُس کے فرائض میں داخل تھا لیکن عملاً وہ بودھ ریاست کی طرح مذہبی طبقے کے اثر سے آزاد تھی یعنی اگرچہ شاہی درباروں میں برہمن پر وہمت کی حیثیت سے رہتے تھے لیکن حکومت کے نظم و نسق میں اُنہیں کوئی دخل نہ تھا۔

(ج)

گہت سلطنت کے زمانے میں دھرم شاستر ملکی اور سماجی

قانون کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لئے اس عہد کے اخلاق و معاشرت کا اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس زمانے کے ادب کے علاوہ دھرم شناسٹروں کے مطالع سے بھی مدد لینا چاہئے۔ ان میں منو کا دھرم شناسٹر جس کا ذکر پچھلے باب میں آیا ہے، سب سے زیادہ مقبول تھا۔ اس لئے ہم اُسے گہت عہد کی سماجی تاریخ کا آئینہ قرار دے سکتے ہیں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ منو سماج کی تعلیم کی بنیاد چار ذاتوں پر رکھتا ہے اور فرد کی زندگی کی قدیم روایات کے مطابق چار منزلیں قرار دیتا ہے اور ہم نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا تھا کہ شرتی اور سمرتی کی طرح عقل انسانی اور دھرم و رواج کو بھی قانون کا ماخذ مان کر مہنوں نے ایک طرف ریاست کو غیر مذہبی یا دنیاوی قوانین وضع کرنے کی اجازت دیدی اور دوسری طرف یہ اصول قائم کر دیا کہ اُس مشترک معاشرت اور تہذیب کے پہلو پہ پہلو جو ہندو مذہب ملک میں پیدا کرنا چاہتا تھا مختلف مقامی معاشرتوں اور تہذیبوں کے وجود کو تسلیم کرتا چاہئے اور قانون کی نظر میں ان کی وہی حیثیت ہونی چاہئے جو ہندو تہذیب کی ہے۔

ذات کی تفریق و یک ہندو عہد کے مقابلے میں اب بہت سخت ہو گئی تھی اور اپنی ذات والوں اپنی ذات والوں میں شادی بیاہ کرنا اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ خصوصاً برہمن کو شوروں و غیرت سے

شادی کرنے کی سخت ممانعت تھی۔ برہمنوں کو مذہبی علوم حاصل کرنے اور دھرم و تقدس کی زندگی بسر کرنے کی تاکید تھی اور ان کی عظمت کی بناء پر اصل ہی تھی۔ مگر اس جلتے کا اقتدار اس طرح مسلم ہو گیا تھا کہ ہر برہمن خواہ وہ عالم ہو یا جاہل، خواہ وہ اونچا پیشہ اختیار کرے یا نیچا، قابل احترام سمجھا جاتا تھا۔ عام طور پر برہمن - علم و مذہب کی خدمت ہی میں زندگی بسر کرتے تھے۔ لیکن بعض کا شکاری دوکانداری، معاری، اداکاری، گانا بجانا غرض ہر قسم کے پیشے اختیار کرتے تھے اور ہر حال میں عزت کے مستحق سمجھے جاتے تھے۔ شودروں کو دیک علوم حاصل کرنے کی ممانعت تھی۔ دشکار اور مزدور جو شودر طبقے سے تعلق رکھتے تھے حقیر سمجھے جاتے تھے۔ ریہا سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ ہر ذات کے لوگوں کو اپنا اپنا کام انجام دینے پر مجبور کرے۔

برہمنوں کو سادہ غذا ترکاری، پھل وغیرہ کھانے کی تاکید تھی۔ گوشت، ہلدی، لہسن پیاز کھانا ان کے لئے ممنوع تھا۔ لیکن قربانی کا گوشت کھا سکتے تھے۔ غیر برہمن ملک کے بعض حصوں میں گوشت کھانے تھے مگر یہ بات ابھی نظر سے نہیں دیکھی جاتی تھی۔ شراب پینے اور شکار کھیلنے کی ممانعت تھی اور فاہیان کی شہادت کے مطابق اس کا مطلق رواج نہیں تھا۔

مختلف ذاتوں میں آپس میں شادی بیاہ ہونے کی وجہ سے

بعض نئی مخلوط ذاتیں پیدا ہو گئی تھیں۔ چاروں اصلی ذاتوں کے اندر بھی تقسیم و تقسیم کا عمل شروع ہو گیا تھا۔ خصوصاً ویش ذات پیشوں کے لحاظ سے ذیلی ذاتوں میں بیٹ گئی تھی۔ مثلاً ویدیا، کاسیتھ وغیرہ۔ عورتوں کو سماج میں خالص اور بچا مرتبہ حاصل تھا لیکن ان کو اپنے مقررہ فرائض کے دائرے سے باہر قدم رکھنے کی مثلاً مذہبی کتابوں کے مطالعے کی اجازت نہیں تھی۔ مردوں کو تاکید تھی کہ عورتوں کی عزت کریں، ان کے آرام و آسائش کا خیال رکھیں اور ان کی حفاظت کریں۔ باپ کا فرض تھا کہ لڑکی کے بالغ ہوتے ہی اس کی شادی کر دے لیکن اگر بلوغ کے بعد تین سال تک کنواری رہے تو اسے اپنی پسند سے شادی کر لینے کا حق تھا۔ اگر کسی شخص کی پہلی بیوی سے اولاد نہ ہو تو شادی کے آٹھ برس بعد اور اگر بچے پیدا ہو کر مر جائیں تو دس برس بعد اسے دوسری شادی کرنے کی اجازت تھی۔ ”اچھی اور نیک بیوی کے ساتھ کبھی ذلت کا برتاؤ نہیں کرنا چاہئے۔ ہاں اس کی اجازت سے دوسری شادی کی جاسکتی ہے۔“

یہ مختصر تبصرہ معاشرت کے ان عام حالات کو ظاہر کرتا ہے جو پولانک ہندو مذہب نے ملک میں پیدا کئے تھے لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ملک کے مختلف حصوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں بڑی بڑی جماعتیں پولانک ہندو مذہب کے

بنیادی عقائد کو قبول کر لینے کے باوجود اپنی الگ الگ تہذیبیں رکھتی تھیں۔ ان میں سے ہر ایک کی زبان الگ تھی، معاشرت، رسم و رواج، قانون الگ تھا۔ یہاں تک کہ جنوب میں دراوڑی قوموں کا سماجی نظام مادری تھا جو پدری نظام سے بنیادی اختلاف رکھتا تھا۔

(۵)

بودھ تہذیب کے دور میں آرٹ کو تو کسی قدر استقلال حاصل ہوا، لیکن علم و ادب بدستور مذہب کے تابع رہے۔ یوں نوسنگ تراشی اور مصوری اس زمانے میں بھی عبادت گاہوں اور خانقاہوں کی آرٹس کے لئے وقف تھی تاہم ان دونوں کا دائرہ مذہبی روایات تک محدود نہیں رہا۔ بلکہ انھوں نے اکثر بنیادی زندگی کو اپنا موضوع بنایا۔

ہندویت اور بودھ مت دونوں میں علم و ادب کو اتنی آزادی بھی نہیں ملی۔ حکیموں کی فکر اور ادیبوں کا تخیل مذہبی فلسفے کے نکتوں کو حل کرنے، مذہبی عقائد اور مذہبی قانون کی تدوین اور مذہبی روایات کی تشریح اور تفسیر ہی میں صرف ہوتا رہا۔ صرف ایک رائن اس عہد میں بنیادی شاعری کی مثال کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔ لیکن سچ پوچھیے تو یہ بھی ایکسہ مذہبی نظم تھی۔

یونانک تہذیب کے دور میں بھی زندگی کا مرکز بدستور مذہب رہا لیکن تہذیب کے مختلف شعبوں کی تفریق کا عمل زیادہ واضح ہو گیا، ریاست نے اب مستقل حیثیت حاصل کر لی تھی۔ وہ مذہب کی حامی اور محافظ تھی۔ لیکن اُس کی تابع نہیں رہی تھی۔ اُس کے سائے میں علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کو مذہبی فکر و احساس کے محدود دائرے سے نکل کر پوری انسانی زندگی کو اپنا موضوع بنانے کا موقع ملا۔ گیت دربار کی قدردانی کی بدولت مذہبی ادب کے ساتھ ساتھ دنیوی ادب کو بھی اُس قدر فروغ حاصل ہوا کہ وہ کسی ملک کے کلاسیکل ادب سے پیچھے نہیں رہا۔

علم و ادب کی ترقی کو کتابوں کے عام رواج سے بہت مدد ملی۔ خردشستی اور براہمی رسم الخط کے ذریعہ سے اپنے خیالات کو ضبطِ تحریر میں لانا ہندوستانی صدیوں پہلے سیکھ چکے تھے۔ شمالی ہند میں بعض درختوں کی چھالوں پر اور جنوب میں تار پتر اور دوسری قسم کے کھجور کے پتوں پر لکھنے کا دستور تھا۔ ایک طبی کتاب چوتھین سو سچاس سنہء ع میں ہندوستان میں لکھی گئی تھی ترکستان میں ملی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس وقت تک کتابیں ملک میں عام طور پر رائج ہو چکی تھیں۔ سنسکرت زبان جس کو بودھ ممت کے ذریعہ کے زمانے میں عارضی طور پر زوال کا منہ دیکھنا پڑا تھا۔ خود بودھ تہذیب کے دور کے آخر میں

مہایاں فرقے کی مذہبی زبان بن گئی تھی اور اس طرح اس کا عروج پھر شروع ہو گیا تھا۔ گپت سلطنت کے زمانے میں پوراناک ہندو مذہب کی ترقی کے ساتھ ساتھ سنسکرت نے اور زیادہ ترقی کی۔ اگرچہ پول چال اور کارو بار کی زبان اب پر اکرت بن چکی تھی اور درجی نے جو بکرماجیت کے نورتن میں شمار کیا گیا ہے۔ چار پر اکرتوں، مہار شری، شوریسنی، پیساچی اور مانگدھی کو مستقل بولیاں تسلیم کر کے ان کی عزت و نحو بھی مرتب کر دی تھی۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی پالی کی قائم مقام نہ بن سکی اور مذہبی علمی اور ادبی زبان کی جگہ سنسکرت نے دوبارہ چل کر لی۔ علوم و فنون کی تحصیل کے لئے نالند اور دوسرے مرکزوں میں یونیورسٹیاں تھیں۔ جن میں ریاست کے خرچ پر طلباء کو دینی اور دنیاوی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ دنیاوی علوم میں سب سے زیادہ اہمیت اس دور میں طب، ریاضی اور ہیئت کو حاصل تھی۔ طب کے ساتھ طلبہ کو جراحی بھی سکھائی جاتی تھی۔ ان کو "نشتہ پکڑنا"، اس سے نشان ڈالنا، چیر پھاڑ کرنا، تیر نکالنا، زخموں کو صاف کرنا اور خشک کرنا، مرہم لگانا، قے اور مہل کی دواؤں دینا اور تیل کا عمل دینا سکھایا جاتا تھا۔ اس عہد کے ریاضی داں فیثاغورث کی شکل سے واقف تھے، صفر کی قیمت نکال سکتے تھے، جیب مستوی کا نقشہ مرتب کرنا اور سادہ مساوات

کے سوال حل کرنا جانتے تھے۔ ہیئتِ داں یہ دریافت کر چکے تھے کہ اجرامِ سماوی مدور ہیں اور ان کا کس نور سے چمکتے ہیں۔ ان کو معلوم تھا کہ زمین اپنے محور کے گرد دن میں ایک بار گھوم جاتی ہے اور اُنھوں نے اُس کے قطر کا تخمینہ کر لیا تھا۔ ویشیشک فلسفہ کے علمبردار جو ہر فرد کا نظریہ زمانہ حال کے ماہرینِ طبیعیات سے صدیوں پہلے قائم کر چکے تھے اور برہم گپت نے زمین کے کششِ ثقل کو نیوٹن سے ہزار سال سے زیادہ پہلے دریافت کر لیا تھا۔

جو علماء اور حکماء اس زمانہ میں گزرے ہیں وہ نہ صرف ہندوستان میں بلکہ دنیا کی علمی تاریخ میں منازجہ رکھتے ہیں۔ ہنیت اور ریاضی میں آریہ بھٹ وراہمہرا اور برہم گپت، اور طب میں چرک اور سُشرت نے علمی تحقیق کی وہ شمعیں جلائیں جو صدیوں تک راہِ علم کے سالکوں کی رہنمائی کرتی تھیں اور جن کا نور عہدِ وسطیٰ میں بلا واسطہ عرب اور دوسرے اسلامی ممالک تک اور بالواسطہ یورپ تک پہنچ گیا۔

تخیلی ادب نے بھی مذہب کے دائرے سے نکل کر دنیاوی ادب یا خالص ادب کی شکل اختیار کی۔ جس میں رزمیہ شاعری غنائی شاعری، ڈرامہ، نثر کی کہانیاں اور تمثیلی حکایات شامل ہیں۔ اس میدان میں ہندوستانی ذہن نے جو قابلِ فخر کارنامے دکھائے اُنھوں نے اُس کے علمی کارروں کو بھی مات کر دیا۔

کالیداس اور بھو بھوتی کا رتبہ دنیا کی نظر میں آریہ بھٹ اور چک
سے بھی بڑھ کر ہے۔

اصناف ادب میں سب سے زیادہ ترقی اس عہد میں ڈراما
نے کی۔ غالباً بھاش پہلا ڈراما نگار ہے جس نے درباری یا غیر
مذہبی ڈراموں کی صنعت میں امتیاز پایا اُس کے اکثر پلاٹ رامائن
اور مہا بھارت سے ماخوذ ہیں اور اُن کی عام فضا سے یہ ظاہر
ہوتا ہے کہ یہ اُس زمانے میں لکھے گئے جب برہمنوں کا اقتدار
ملک میں مسلم ہو چکا تھا چنانچہ بھاش اکثر محققوں کے نزدیک
چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں کالیداس سے کچھ پہلے گزرا ہے۔
کالیداس جو متفقہ طور پر ہندوستان کے ڈراما نگاروں
اور شاعروں کا سر تاج مانا گیا ہے بہت سی کہانیوں کا ہیرو ہے
لیکن صحیح تاریخی معلومات اُس کے بارے میں سرے سے معدوم
ہے۔ مختلف روایات میں اُس کا زمانہ پہلی صدی قبل مسیح سے
لے کر چھٹی صدی بعد مسیح تک بتایا گیا ہے اور اُس کے وطن کے
بارے میں بھی اسی قدر اختلاف ہے۔ کشمیر، وادی گنگا، بنگال،
دکن بلکہ لنکا کو بھی اُس کا مولد ہونے کا دعویٰ ہے لیکن اُس
کی تصانیف کی داخلی شہادت سے یہ نتیجہ نکال دیا گیا ہے کہ وہ
چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں گزرا ہے اور اُس کا وطن

جہاں کہیں بھی ہوا اس کی زندگی کا بہت بڑا حصہ گہت بادشاہوں کے دربار میں بسر ہوا۔ یہ خیال عام روایت سے قریب تر ہے جو کہتی ہے کہ کالی داس راجہ بکرماجیت کے دربار کا شاعر اور اس کے نورتن میں سے تھا۔

کالی داس کے ڈراموں میں سب سے مقبول اور مشہور شکنتلا ہے۔ جو پرانا کھمبہ کی محظوظ کلاسیکل رومانی روح کا آئینہ سمجھا جاتا ہے۔ اس وقت ہندوستانی ذہن تو وسیع اور تفریق کے دور سے گزر رہا تھا اور اس کی نظر مذہبی فکر کے محدود دائرے سے نکل کر ایک طرف عالم طبیعی کا اور دوسری طرف فطرت انسانی کا مشاہدہ کر رہی تھی۔ لیکن یہ اُسی طرح کا معروضی مشاہدہ نہیں تھا جیسا نشاۃ ثانیہ کے بعد مغربی ذہن نے شروع کیا بلکہ تخیلی اور داخلی رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ سادگی اور اصلیت جو رومان اور مہا بھارت کی خالص کلاسیکی شاعری کی خصوصیات ہیں، پرانا کھمبہ کی شاعری اور ڈراما میں بھی موجود نہیں مگر ان کے ساتھ تخیل کے زور اور جذبات کے جوش نے ان میں تغزل کا رومانی رنگ بھر دیا تھا۔ چنانچہ اٹھارھویں صدی عیسوی میں جب کالی داس کے کلام کا جرمن زبان میں ترجمہ ہوا تو جرمن شاعروں نے اسے خالص رومانی شاعری سمجھا اور اس سے رومانیت کی ترکیب کو جوان دنوں جرمنی میں اُٹھ رہی تھی

بہت کچھ تقویت اور مدد پہنچی۔ جرمنی کا سب سے بڑا شاعر گوئٹے، جو غنچوان شباب کے زمانے میں رومانی رنگ میں ڈوبا ہوا تھا، کالیدس کے کلام کا عاشق تھا۔ مگر گوئٹے کی گہری نظر نے تغزل اور رومانیت کے نظر فریب پھولوں کے جھنڈ میں معذیت اور اصلیت کے روح پرور پھولوں کو بھی دیکھ لیا تھا۔ جن کی بدلت کالی داس کی شاعری کو بقائے دوام حاصل ہوئی۔ چنانچہ وہ شکنتلا کی تعریف میں کہتا ہے۔

”اگر میں بہار کے پھولوں اور خزاں کے پھلوں،
آنکھوں کے چین اور روح کی غذا آسمان اور زمین
سب کو ایک ہی نام میں سمیٹتا ہوں تو اسے شکنتلا
تیرا نام لے دوں اس ایک لفظ میں سب کچھ آ جائیگا
کوئی تعجب نہیں کہ خود گوئٹے کو رومانیت کے بھول بھلیاں
سے نکل کر حق بینی اور حق نگاہی کے کھلے میدان میں پہنچے ہیں
ایک حد تک اس اثر سے مدد ملی ہو جو کالی داس نے اس پر
ڈالا تھا۔

شکنتلا کے علاوہ کالی داس نے وکرم اُروسی اور ماہوکیا
اگنی منتر دو ڈرامے اور لکھے جنہوں نے کچھ زیادہ شہرت نہیں
پائی۔ اس کی رزمیہ نظموں کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔
کالی داس کے بعد ساتویں صدی عیسوی میں رتنا دلی اور

ناگاند دوڈوڑائے بکھے گئے جو راجہ ہرش کے کہے مارتے ہیں۔ مگر غالباً اس کے درباری شاعروں کے بکھے ہوئے ہیں جنہوں نے کالی داس کے فرس سے خوشہ چینی کی اور اپنی محنت کا ثمر اپنے مری کے نام سے منسوب کر دیا۔

اسی صدی کے آخر میں ہندوستان کی خاک سے ایک اور باکمال ڈراما نگار اٹھا جسے ادب کے جوہر شناس کالی داس کا ہم پلہ قرار دیتے ہیں۔ یہ برار کا ایک برہمن شری کٹھ یا بھو بھوتی تھا جو ابتدائیں قنوج کے آخری راجہ یشودر من کے دربار سے تعلق رکھتا تھا۔ لیکن جب کشمیر کے ادوالا غلام راجہ ملتا دتیا نے یشودر من پر قنوج کشی کر کے اسے شکست دی تو وہ بھو بھوتی کو اپنے ساتھ کشمیر لے گیا۔

بھو بھوتی کے تین ڈرامے مالتی مادیو، مہا دیر چرت اور اترام چرت سنسکرت ادب کے عہد زریں کی آخری یادگار ہیں۔ ڈرامے کی طرح رزمیہ شاعری اور غنائی شاعری میں بھی ہندوستانی ذہن اس زمانے میں درجہ کمال تک پہنچ گیا اور اس کا سہرا بھی کالی داس کے سر ہے۔ اس کی دو رزمیہ نلموں رگھوش اور کمار سمبھو اور ایک چھوٹی سی رومانی غنائی نظم میگھ دوت کو اہل نظر نے ادب کے شاہکاروں میں شمار کیا ہے۔ رگھوش نام چند راجی کے قائدان کا شاہنامہ اور کمار سمبھو شوچی اور

امادیوں کے عشق کی داستان ہے۔ میگھ دوت کوئی قصہ نہیں بلکہ محض ایک بھران نصیب شوہر کا پیامِ محبت ہے جو وہ سیلائی بادلوں کی زبانی اپنی محبوب بیوی کو بھیجتا ہے۔ تخیل کی نزاکت، جذبات کی لطافت، ترنم اور رذاتی کے لحاظ سے میگھ دوت کا جواب دُنیا کے ادب میں شکل سے ملے گا۔

بھاروی جو کالی داس کا ہم عصر تھا یا اُس کے غور سے ہی دنوں بعد گذرا ہے۔ نازک خیالی، اثر آفریں اور شیریں زبانی میں کالی داس کو نہیں پہنچتا۔ مگر زورِ بیان اور شوکتِ الفاظ میں اُس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اُس کی ایک ہی رزمیہ نظم کرات ارجننم ہم تک پہنچی ہے مگر وہ سنسکرت کی سب سے پر زور نظم سمجھی جاتی ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں ہرش کے دربار کا شاعر بھرتری ہری بھی اپنے رنگ میں بے مثل تھا۔ اُس کے کلام میں نہ تو وہ نزاکت و لطافت تھی جو کالی داس کی خصوصیت ہے، اور نہ وہ زور جو بھاروی کا حصہ ہے۔ لیکن فلسفیانہ غور و فکر اور متاعی کے لحاظ سے اس کی شاعری درجہ کمال کو پہنچ گئی تھی۔ دراصل بھرتری ہری کی شہرت اُن چھوٹی چھوٹی نظموں کی وجہ سے ہے جو ششگلوں کے نام سے مشہور ہیں۔

نثر کی کہانیوں اور داستانوں کی شکل میں جو ادبی جواہر

اس زمانہ میں تراشے گئے اُن کی قدر و قیمت بھی کچھ کم نہیں ہے جانوروں کی کہانیاں ہمارے ملک میں قدیم سے قدیم زمانے میں موجود تھیں۔ ہندوستان کا وحدت شناس تخیل جادات اور حیوانات کو بھی نوع انسانی کی طرح روح مطلق کے مظاہر سمجھ کر عقل اور منطق سے آراستہ مانتا تھا۔ اکثر اخلاقی نکتے تمثیلی کہانیوں میں جانوروں کی زبان سے بیان کئے جاتے تھے۔

پانچویں یا چھٹی صدی میں ان کہانیوں کا مجموعہ پنج تنتر کے نام سے مرتب ہوا۔ جسے نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ساری دنیا میں اس قدر مقبولیت حاصل ہوئی کہ شاید ہی کسی ادبی تصنیف کو ہوئی ہو۔ چھٹی صدی کے وسط میں نو شیرداں کے زمانے میں اس کا ترجمہ فارسی میں ہوا پھر فارسی سے عربی اور عربی سے یونانی، لاطینی اور عبرانی میں کیا گیا۔ جدید السنہ یورپ میں سب سے پہلے اسے اسپینی میں پھر جرمن میں اور رفتہ رفتہ کل زمانوں میں ڈھالا گیا۔ ہر اپدیش جو اور بھی زیادہ مشہور اور مقبول ہوئی اسی قسم کی کہانیوں کا مجموعہ ہے جن میں سے بعض پنج تنتر سے لی گئی ہیں۔

پنج تنتر کی زبان میں کلاسیکی، سادگی اور بے ساختہ پن تھا۔ ساتویں صدی عیسوی میں ڈنڈی سے نثر میں تکلف اور تصنع شروع ہو گیا۔ اس صدی کے شروع میں اُس نے

سکی کما چرت کی نام سے ایک داستان لکھی۔ اس عہد کا سب سے مشہور نثر نگار کلام بری کا مصنف بان بھٹ ہے جو ہرش کے دربار سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ ایک عاشق و معشوق کی داستان ہے جن کی محبت کو موت ختم نہ کر سکی بلکہ ہر نئے جہنم میں وہ اسی طرح ایک دوسرے کے عشق کا دم بھرتے رہے اس میں جذبات اور واقعات میں بہت مبالغے سے کام لیا گیا ہے مگر زبان و بیان زور و قوت اور حسن صنعت کے لحاظ سے یہ کتاب کمال فن کا نمونہ ہے رنگین اور سجع عبارت، الفاظ اور جملوں کی تکرار، تشبیہ اور استعارے اور لفظی عمدتوں کی بھرمار غرض وہ سب چیزیں موجود ہیں جو ہر ملک میں تنزل پذیر ادبی ذوق کی نشانیاں ہیں۔ بان بھٹ کی ایک اور تصنیف راجہ ہرش وردھن کی سوانح عمری ہرش چرت ہے۔

سندھو کی مختصر داستان دا سودنا اور جنوبی ہند کی کہانیوں کا مجموعہ برہت کنتا بھی اسی عہد کی پیداوار ہیں۔

مختوری، سنگ تراشی اور فن تعمیر میں پرانک نہذیب کی روح جس طرح ظاہر ہوئی ان کے متعلق ہمارے معلومات بہت محدود ہیں۔ اس لئے کہ اس عہد کی عمارتوں وغیرہ کے آثار آج اس سے بھی کم باقی رہ گئے ہیں جتنے اس سے قدیم تر زمانے یعنی بودھ عہد کے ہیں۔ اس کی وجہ مورخوں نے مختلف

بتائی ہیں۔ بڑی وجہ تو یہ ہے۔ اس وقت تک پتھر کا استعمال بہت کم تھا۔ زیادہ تر عمارتیں روغن کی ہوئی لکڑی کی بنتی تھیں جو زیادہ مدت تک نہیں چل سکتی تھیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ گنگا اور جمنکی وادی جیسے پورانک ہندو تہذیب کے مرکز کی حیثیت حاصل تھی ایک مدت تک وسط ایشیائی حملہ آور وحشی قوموں، منوں اور گر جڑوں وغیرہ کے ہاتھوں تاراج ہوتی رہی اور بہت سی عمارتیں ان کے ہاتھوں پر باد ہو گئیں پھر سلطنت دہلی کے زمانے میں بھی درو ایک متشدد باد شاہوں نے مندروں کو مسمار کیا۔ بہر حال جنوبی ہند اور کن سے قطع کر کے شمالی ہند میں اس عہد کے آثار ہیں۔ سے یا تو دلی کی لوہے کی لاٹ ہے یا آٹھ لیسہ کے مندر جن میں بھونیشور کا بڑا مندر خاص اہمیت رکھتا ہے۔

لوہے کی لاٹ جو دلی میں قطب مینار کے پاس واقع ہے ۶۶ فٹ زمین کے اوپر ہے اور ۲۰ اینچ زمین کے اندر گڑی ہوئی ہے اس کا قطر نیچے کے سرے پر ۱۶ اینچ اور اوپر کے سرے پر ۱۲ اینچ ہے۔ جو کتبہ اس پر کندہ ہے اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے کمار گپت اول نے اپنے باپ چندر گپت ثانی کی فتوحات کی یادگار میں بنوایا تھا۔ اس کا سال تعمیر جدید تحقیقات کے مطابق ۳۸۰ء قرار دیا گیا ہے جو کمال

ہندوستانیوں نے اب سے ڈیڑھ ہزار سال پہلے لوہے کے استعمال میں حاصل کر لیا تھا۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے ہاں فنِ تعمیر کس درجہ پر پہنچ گیا ہوگا۔

شمال ہند کا طرزِ تعمیر جس کے نمونے اب صرف اڑیسہ کے مندرؤں کی شکل میں باقی ہیں چند واضح خصوصیات رکھتا ہے۔ مندر کی عمارت میں ایک ڈیوڑھی ہوتی ہے اور ایک وسیع مدور مینار جسے ومان کہتے ہیں۔ ومان کا ڈھانچہ خطوط منحنی پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے اوپر ایک چھتری ٹاٹوپلی سی بنی ہوتی ہے۔ جو ایک ہم شکل پھل کے نام پر آملک کہلاتی ہے۔ ومان نہ تو منزلوں میں تقسیم ہے اور نہ اس میں کوئی ستون پایا جاتا ہے۔ البتہ ڈیوڑھی کے مخروطی چھت میں کانسوں کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے بھونیشو رکا بڑا مندر چوتھ، پانچواں اور شیشے کے درمیان تعمیر ہوا ان سب خصوصیات کو نمایاں طور پر ظاہر کرتا ہے۔ ابتدائی عمارت ومان اور ڈیوڑھی کو ملا کر ۱۶۰ فٹ لمبی ہے۔ ومان کا اندرونی حصہ ۶۶ فٹ کا ایک مربع ہے اور مینار کی بلندی ۱۸۰ فٹ ہے۔ فرگوسن کے خیال میں بنارس کے مندروں میں جو پچھلی دو تین صدیوں کے اندر بنے ہیں بہت سی تبدیلیوں کے باوجود، اڑیسہ کے ومان کی خصوصیات موجود ہیں۔ ہندوؤں نے تعمیر کا ہم نظر عظمت و شوکت یا تناسب و ترتیب نہیں تھا۔ اسی لئے نہ تو عمارتیں غیر معمولی طور پر بڑی ہوتی تھیں اور نہ تشاکل

یہ ہم آہنگی کا زیادہ خیال رکھا جاتا تھا۔ سارا زور جزویات کی خوبی اور تکمیل پر ہوتا تھا۔ پوری عمارت نازک اور خوشنما نقش و نگار سے لپی ہوئی ہوتی تھی۔ ایک ایک ایچ کی آرایش میں نہایت محنت دیدہ ریزی اور صبر سے کام لیا جاتا تھا۔

وسط ہند، دکن اور جنوبی ہند کے اپنے اپنے طرز تعمیر تھے جو بہت سی باتوں میں شمالی طرز سے مختلف تھے۔ چونکہ ان میں سے کسی کو قومی طرز کا درجہ حاصل نہیں ہوا اس لئے ہم انہیں نظر انداز کرتے ہیں

گپت سلطنت کے زیر سایہ چوتھی اور پانچویں صدی عیسوی میں بڑانک ہندو تہذیب کا اقتدار پورے شمالی ہند اور دکن میں قائم رہا اور اسے قومی تہذیب کی حیثیت حاصل ہوئی۔ جس طرح گپت سلطنت ایک وفاقی ریاست تھی اسی طرح ہندو تہذیب بھی ایک وفاقی تہذیب تھی یعنی ایک مشترک مذہب اور مشترک نظام زندگی کے دائرے کے اندر اس نے مختلف خطوں کے زبان و ادب، فنون لطیفہ، فن تعمیر، رسم و رواج اور طرز معاشرت کو نشو و نما لانے کا پورا پورا موقع دیا۔

جنوبی ہند سیاسی حیثیت سے سارے عہد قدیم میں شمالی ہند سے الگ رہا۔ لیکن تہذیبی حیثیت سے برابر اس سے متاثر ہوتا رہا اور اس پر اپنا اثر ڈالتا رہا ہم نے دیکھا کہ حضرت مسیح سے کئی

ہزار سال پہلے برہمنوں کی تبلیغی کوششوں سے ویدک مذہب جنوب
میں پھیلا لیکن جنوب کے مذہبی عقائد سے متاثر ہو کر اُس نے شیو
اور وشنو کو دیوتاؤں کے زمرے میں شامل کر لیا اور ویدک ہندو
مذہب بن گیا۔ سنہ ق۔ م کے لگ بھگ بودھ مذہب اور تہذیب
نے جنوب کے بہت بڑے حصے کو مسخر کر لیا۔ لیکن بودھ مذہب کو
شخصی عقیدت اور اصنام پرستی کا عنصر اور بودھ تہذیب کو فن
تعمیر جنوب کی دڑا وڑی قوموں سے لینا پڑا۔

یہی تاثیر اورتاشر کا عمل پورناک تہذیب کے زمانے میں بھی
جاری رہا پورناک ہندو مذہب کی خصوصیت ہی یہ تھی کہ اُس نے
بودھ مذہب سے زیادہ مقبول عام بننے کے لئے اپنے آپ کو قبل
آری خصوصاً دڑا وڑی عقائد کے گہرے رنگ میں رنگ لیا، یہی
وجہ ہے کہ گپت سلطنت کے دائرے حکومت سے باہر ہونے
کے باوجود جنوبی ہند نے پورناک مذہب کو اور اُس تہذیب
کو جو اُس سے وابستہ تھی ہاتھوں ہاتھ لیا۔ چوتھی اور پانچویں
صدی عیسوی میں پورناک تہذیب نے جنوبی ہند کے سارے
علاقے میں جو پانڈیا، چیرا اور چول ریاستوں پر مشتمل تھا آہستہ
آہستہ بودھ تہذیب کو ہٹا کر اُس کی جگہ چھین لی۔

لیکن ہندوستان کے تہذیبی وفاق نے جس حد تک جنوب
کی قوموں نے اپنی مقامی آزادی کو قائم رکھا شمال کی کوئی قوم

نہیں رکھ سکی۔ اُنھوں نے سنسکرت کو مذہبی زبان کی حیثیت سے اختیار کیا۔ لیکن بول چال اور کاروبار، علم و فن، شعر و ادب کے میدان میں وہ اپنی مادری اور اورڈی زبانوں سے کام لیتے رہے اور انھیں اپنے قدیم حروف میں لکھتے رہے۔ اُنھوں نے اپنی زبانوں کے ذخیرہ الفاظ میں سنسکرت لفظوں سے اضافہ کیا۔ لیکن اتنا نہیں کہ ان کی سیرست یہ صورت بدل جائے۔ پورا ملک مذہب یہاں حقیقت میں دو کچھ طبقوں تک محدود تھا۔ عوام بدستور اپنے پرانے دیوتاؤں اور دیویوں یا ماتاؤں کی پرستش کرتے تھے اور چھپک اور دوسری بیاریوں کو دیوتاؤں کا قہر سمجھ کر قربانیوں اور دود کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ بعض قوموں میں مادری تہذیب کا رواج تھا۔ وراثت ان سے بیٹی کو سنبھلی تھی اور ایک بیوی کئی شوہروں سے شادی کرتی تھی۔ ذات پات کا نظام اختیار کیا گیا۔ لیکن اُس میں بہت کچھ ترمیم ہو گئی برہمنوں کا طبقہ تو اعلیٰ طبقے کی حیثیت سے موجود تھا۔ کہیں چھتری اور ویش طبقے قریب قریب معدوم تھے۔ شوہروں کے عدد پر یعنی اچھوت قوموں کا ایک کثیر تعداد طبقہ تھا۔ جڑی ذاتوں کے اندر پینے کے لحاظ سے بہت سی چھوٹی چھوٹی مائیں بن گئی تھیں۔

پانچویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں گپت سلطنت پر زوال کے آثار ظاہر ہوئے۔ گنڈگپت کے زمانے سے ایک

طرح تو اندرونی بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہوا دوسری طرف بیرونی
 حملوں کا زور بڑھ گیا۔ یوں تو ایک مدت سے وسط ایشیا کے گرجاؤں
 اور دوسرے قبائل شمال مغربی ہند پر حملے کر رہے تھے۔ لیکن وہ
 ہیکرماجیت اور کمار گپت جیسے زبردست حکمرانوں کی طاقت
 سے ٹکرا کر پیچھے ہٹنے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ ان کے کمزور جانشینوں
 کے زمانے میں حملہ آوروں کی بن آئی۔ چنانچہ ۳۳۵ء میں ہن
 قبیلے کے ایک سردار تورامنا نے پنجاب کے ایک حصے کو فتح کر کے
 اپنی ریاست قائم کر لی۔ جس کا دارالسلطنت سیال کوٹ تھا۔ کہا
 جاتا ہے کہ اُس نے گپت سلطنت کی فوجوں کو شکست دے کر
 مشرقی مالوے کا علاقہ اُس سے چھین لیا۔ بہر حال گپت سلطنت
 کی یہی سہی طاقت ہنوں کے مقابلے میں کھپ گئی اور پانچویں
 صدی کے آخر میں اس سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ اگرچہ گپت خاندان
 کی ایک شاخ مالوے کی چھوٹی سی ریاست پر اور سو سال تک
 حکومت کرتی رہی۔

گپت سلطنت کے ساتھ ہندوستان کی سیاسی وحدت کا
 خاتمہ ہو گیا اور سارا ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گیا۔
 پانچویں صدی کے آخر میں گجرات میں ولہبھی خاندان کی خود مختار
 ریاست قائم ہوئی۔ شمال مشرقی ہند میں کئی چھوٹی چھوٹی ریاستیں
 تھیں۔ چنانچہ جب یوٹین چوانگ ساتویں صدی کے وسط میں

ہندوستان آیا ہے تو بنگال میں تین ریاستیں تھیں اور آسام کی ریاست الگ تھی۔ اڑیسہ میں کیسری خاندان نے سلسلہ میں اپنی خود مختار حکومت کی بنیاد ڈالی اور بھونپور کو دارالسلطنت بنایا۔ کشمیر میں مہتر گپت جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ دھرم راجیت کے دربار کا شاعر تھا اور اُس کی طرف سے کشمیر کا حاکم مقرر ہوا، ایک خود مختار ریاست قائم کر چکا تھا دکن پر براہمچوتوں کے چالکیہ خاندان نے قبضہ کر لیا تھا۔ اُس کی ایک شاخ مغربی حصہ پر اور دوسری مشرقی پر حکومت کرتی تھی۔ خود مدھ دیش تھا نیشور قنوج اور مالوے کی ریاستوں میں تقسیم تھا۔

گپت سلطنت کا دربار وہ مرکز تھا جس نے ہندوستان کی ذہنی قوتوں کو جمع کر کے انہیں مذہب، علم و حکمت اور شعر و ادب کی خدمت میں اور ایک ہمہ گیر ہم آہنگ تہذیب کی تعمیر میں مصروف کر رکھا تھا۔ اس مرکز کے برباد ہو جانے سے سیاسی قوت کی طرح ذہنی قوت بھی منتشر ہو کر رہ گئی۔ قومی وحدت کا اعلیٰ نصب العین آنکھوں کے سامنے سے ہٹ گیا۔ چھوٹے چھوٹے مقاصد نے نظر کو تنگ اور تخیل کو پسٹ کر دیا، بظاہر پولٹک تہذیب اس کے بعد بھی ہندوؤں تک سارے ہندوستان پر چھالی رہی لیکن دراصل اُس میں مرکزیت اور وحدت نہیں رہی تھی اور وہ چھوٹی چھوٹی جماعتی تہذیبوں میں بٹ گئی تھی۔

ساتویں صدی کے نصف اول میں تھوڑے دن کے لئے شمالی
ہندوستان کی سیاسی اور تہذیبی زندگی کو پھر سیٹھ کر ایک نقطہ پر
جمع ہونے کا موقع ملا۔ سلاطین کے لگ بھگ تھانیٹور کے راجہ ہرن
وردھن نے قنوج اور تھانیٹور کو ملا کر ایک ریاست بنایا اور اس
کے بعد مالوہ، گجرات، کاٹھیاوار اور شمالی ہندوستان کی قریب
قریب کل ریاستوں کو کم و بیش اپنا یا جگزار بنا کر ایک وفاقی سلطنت
قائم کی۔ قنوج جو ہرن کا دارالسلطنت تھا نصف صدی کے لئے
شمالی ہندوستان کا سیاسی اور تہذیبی مرکز بن گیا۔ خود ہرن بودھ
مذہب کا پابند یا اُس کی طرف مائل تھا۔ لیکن فرمانروا کی حیثیت
سے وہ سب مذہبوں کو ایک نظر سے دیکھتا تھا اور قومی تہذیب
کی سرپرستی میں گپت فرمانروا سے پیچھے نہ تھا۔

ہرن علم و ادب کا شایق اور اہل کمال کا قدردان تھا بلکہ
روایت نے تو اُسے رتناولی اور ناگاشندو ڈراموں کا مصنف
بھی قرار دیا ہے اُس کا دربار بھی گپت دربار کی طرح شاعروں
اور ادیبوں کا مرجع بن گیا تھا۔ خود ہرن بھرتی ہری اور بان
بھٹ کا اور اُس کا ایک چانشین بھو بھوتی کا مرنی تھا۔

چینی یا تری یوہین چوانگ نے جو ہرن کے زمانے میں ہندوستان
آیا تھا۔ ہرن کے دربار اور اُس کی سلطنت کا اور ملک کی عام حالت
کا نقشہ کھینچا ہے۔ اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جیسے العتد

بادشاہ کی بدولت نہ صرف ہندوستان کی سیاسی اور ذہنی زندگی کا زوال عارضی طور پر رک گیا بلکہ ہندوستان کی کلاسیکی تہذیب کا چراغ بجھنے سے پہلے ایک بار سوچ بھر مٹ اٹھا۔ لیکن بان بھٹ اور بھرتی ہری کے تباہی افکار کا کالی داس اور بھاروسی کی تدابیر سے مقابلہ کیجئے تو ذہنی انحطاط کے آثار صاف نظر آنے لگتے ہیں۔ جب ادب میں سادگی اور جوش اور زور کی جگہ تکلف، آورد اور تصنع نظر آنے لگے تو سمجھا جاتے کہ تخلیقی قوت کا چشمہ خشک ہو گیا ہے یا بونے والا ہے۔

بعض مورخوں کے خیال میں ہرش نے عمر بھر شادی نہیں کی اور اس پر تو سب متفق ہیں اس کے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ہرش میں ہرش دنیا سے رخصت ہو گیا اور اس کے زیر نے تخت پر قبضہ کر لیا۔ سلطنت کا شیرازہ تو ہرش کے مرتے ہی بکھر گیا مگر قنوج کی ریاست ایک عرصہ تک قائم رہی۔ ساتویں صدی کے آخر میں کشمیر کے راجہ اللتا دتتہ نے قنوج کے حکمرانیشوورمن کو شکست دے کر اس ریاست کی رہی سہی عظمت کو ختم کر دیا۔یشوورمن کا نام تالیچ میں اس وجہ سے زندہ رہے گا کہ شہرہ آفاق ڈرامہ نگار بھوبولی اس کے دربار سے تعلق رکھتا تھا۔

ساتویں صدی کے آخر میں پوراناںک ہندو تہذیب کا شاندار انداز زمانہ اور اسی کے ساتھ ہندوستان کی قومی وحدت کا

تیسرا دور ختم ہو گیا اور تفریق و انتشار کی قوتیں اپنا کام کرنے لگیں۔ اس قومی تہذیب کی بنیاد جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے ہندو مذہب پر رکھی گئی تھی۔ ہندو مذہب بودھ سنگھ کی طرح اپنی کوئی اگت تنظیم نہیں رکھتا تھا بلکہ اپنی وحدت آفریں قوت کو کام میں لانے کے لئے ایک مرکزی ریاست کی سرپرستی کا محتاج تھا، گپت سلطنت اور ورجن سلطنت کے مٹنے کے بعد شمالی ہند کو صدیوں تک سیاسی وحدت نصیب نہیں ہوئی۔ اس لئے قومی تہذیب کے بکھرے ہوئے اجزاء کی شیرازہ بندی نہیں ہو سکی۔

یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ گپت سلطنت اور ورجن سلطنت کے زوال کے کیا اسباب تھے، دوسرے یہ کہ ان کے بعد قومی وحدت کا جذبہ اپنا کوئی سیاسی مرکز کیوں نہ پیدا کر سکا۔ سلطنتوں کے زوال کے اسباب ہر ملک اور ہر زمانے میں قریب قریب ایک سے ہوا کرتے ہیں۔ حکمران خاندان یا حکمران طبقے کا رفتہ رفتہ حکومت اور دولت کے مضعفت اثرات سے متاثر ہونا، اس پر جفاکشی کی جگہ عیش پرستی اور اولوالعزمی کی جگہ پست ہمتی کا غلبہ پانا، اندر سے صوبوں کا مرکزی حکومت سے منحرف ہونا، باہر سے تازہ دم مضبوط حوصلہ مند قوموں کے حملے۔ ہندوستان میں یہ اسباب خاص طور پر قوی تھے۔ آب و ہوا اور قومی مزاج عیش پرستی کے لئے اس قدر سمحت سازگار کہ شاید ہی کہیں اور ہو

سلطنت کی وفاقی تنظیم اس قدر ڈھیلی کہ مرکز کی ذرا سی کمزوری اُسے ختم کر دینے کے لئے کافی جغرافی محل وقوع ایسا کہ وسط ایشیا کی جنگجو خانہ بدوش قومیں چھوٹے ہی ادھر کاٹخ کریں۔ گپت سلطنت کے زوال میں بھی اسباب کار فرما تھے۔

حکمرانوں کی عیش پرستی کا اندازہ اس سے کیجئے کہ ہر شہر و درہن جیسا مذہبی آدمی جسے اوروں کے مقابلے میں زاہد خشک ہونا چاہئے تھا یہ قول یوٹین چوانگ کے سفر تک میں حائلوں پر سونے کے پائیدان گدے، پیالے، اگلا لدان اور غسل کا ساز و سامان لے کر چلتا تھا۔ اس کی خدمت کے لئے چوری بردار، ہنلانے والے، چپتی کرنے والی عورتیں ساتھ ہوتی تھیں۔ اگرچہ قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر شہر کی شادی نہیں ہوئی تھی پھر بھی شاہی خاندان کی خواتین اور ان کی خادما ت کی ایک پوری فوج اس کے ہمراہ رہتی تھی۔ بان بھٹ نے ہر شہر کے دربار کی شان و شوکت اور عیش و عشرت کا جو طومار باندھا ہے اس میں دسواں حصہ بھی اصلیت ہو تو محمد شاہ رنگیلے کے دربار کی اس کے سامنے کوئی حقیقت نہیں تھی۔ اگر ایسی زندگی نے گپت خاندان کے آخری بادشاہوں، ہر شہر کے جانشینوں کو جو بیکرماجیت یا ہر شہر کی سی نہ بردست شخصیت کے مالک نہیں تھے اخلاقی پستی میں مبتلا کر دیا اور وہ اپنی سلطنت کو قابو میں نہ رکھ سکے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ ادھر تو یہ حال تھا اور ادھر چھٹی صدی کے

آخر اور ساتویں صدی کے شروع میں بیرونی حملوں کی شدت انتہا کو پہنچ گئی۔ یوں تو ہندوستان ابتدا سے وسط ایشیا کے جنگ جو خانہ بدوش قبائل کے حملوں کی آماجگاہ رہا ہے مگر جس زور شور سے شکون، گرجروں، ہنوں کے سیلاب پانچویں صدی کے آخر سے ساتویں صدی کے شروع تک آئے رہے کبھی نہ آئے ہوں گے بھلا گپت سلطنت اور وردھن کے دفاعی نظام جن میں صرف شہنشاہ کی ذات مختلف اجزا کو متحد رکھنے کا کام انجام دیتی تھی مکرز حکمرانوں کے ماتحت ان حملوں کی ٹکر کیسے سہہ سکتے۔

رہا یہ سوال کہ شمالی ہند خصوصاً مدھ ویش میں جو اور قومی تہذیبوں کی طرح پوراناںک تہذیب کا بھی مرکز تھا تنوع کی سلطنت کے زوال کے بعد صدیوں تک کوئی اور سلطنت کیوں نہ قائم ہوئی جو قومی تہذیب کے لئے مرکز کا کام دیتی تو بات یہ ہے کہ جو اخلاقی پستی، آرام طلبی اور غش پرستی سے پیدا ہوئی، وہ اشخاص تک محدود نہ تھی بلکہ ایک سرے سے اُن پرے طبقوں پر چھا گئی تھی جو سیاسی اور ذہنی رہنمائی کا کام انجام دیتے تھے۔ ان میں اب سیاسی اور تہذیبی وحدت کی تعمیر کی ہمت نہیں رہی تھی۔ ایسے موقعوں پر دوسرے ملکوں میں سماجی انقلاب واقع ہوتے ہیں یعنی جب اونچے طبقے انحطاط میں مبتلا ہو جائیں تو نیچے سے نئے لوگ ابھر کر ان کے ہاتھ سے سماج کی سرداری چھین لیتے ہیں لیکن ساتویں صدی تک

ہندوستان میں ذات پات کا نظام جس کی پشت پر مذہب تھا بہت سخت اور بے لوث ہو چکا تھا اور برہمنوں اور راجپوتوں کے سوا اور سب طبقوں کی حیثیت اس قدر گر چکی تھی کہ ان کے ذہن میں اپنے قائموں کو ہٹا کر ان کی جگہ لینے کا خیال تک نہیں آ سکتا تھا۔ غرض ورن آشرم جس نے ابتدا میں ایک منظم اور پائیدار سماج قائم کرنے میں مدد دی تھی اب ترقی کی راہ میں سنگ گراں بن کر رہ گیا تھا۔

آگے چل کر حکمران طبقے یعنی چھتری ورن میں نئے لوگ جن کی رگوں میں تازہ خون دوڑ رہا تھا داخل ہوئے اور انہوں نے اُس میں ایک نئی زندگی بھی پیدا کر دی، مگر افسوس یہ ہے کہ یہ نئی زندگی قومی وحدت کے لئے سازگار نہیں ثابت ہوئی۔ وسط ایشیا کے وہ قبائل جنہوں نے پرانا ہندو مذہب کی عمارت کو ہلادیا کچھ عرصہ کے بعد ہندو مذہب اختیار کر کے اس ہندو مذہب میں جذب ہو گئے۔

انہوں نے ہندوستان کے عرض و طول میں اپنی متعدد ریاستیں قائم کیں، اپنی فتوحات کے بل پر راجپوتوں کا لقب اختیار کر کے قدیم چھتری سوراؤں کی اولاد سے ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کی تائید میں روایتیں وضع کرائیں۔ اس میں شک نہیں کہ انہوں نے اپنے قابل فخر کارناموں سے چھتری کے نام کی تلمیح رکھ لی۔ ان کا عہد جس کا ذکر اگلے باب میں آئے گا، ہندوستان کی تاریخ میں شجاعت اور اخلاقی و مروت کا درختاں باب ہے۔ لیکن قومی وحدت کا

ذیسمع تصور اُن کی قبائلی روح کو کبھی نہ دبا سکا۔ اُن کی باہمی
 رقابتوں اور خانہ جنگیوں نے تفریق و انتشار کی قوتوں کو اس قدر
 ابھارا کہ قومی وحدت کا خیال تک لوگوں کے دلوں سے محو
 ہو گیا۔

چھٹا باب

سیاسی اور تہذیبی انتشار کا زمانہ

شمالی ہند کی تاریخ میں آٹھویں صدی کے شروع سے دسویں صدی کے آخر تک تین سو سال کا زمانہ تاریکی کے پردے میں چھپا ہوا ہے۔ تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ قدیم ہند میں تاریخ کھینچنے کا رواج نہیں تھا۔ ہندوستانی ذہن، زمان و مکان کے نامحدود تصور سے کام لینے کا عادی تھا۔ محدود مقام اور زمانے کے واقعات کو وہ سنجیدہ علمی تصنیف کا موضوع بنانے کے قابل نہیں سمجھتا تھا۔ ہماری قدیم تاریخ کے ماخذ آثارِ قدیمہ کے علاوہ یا تو غیر ملکی مسافروں اور زائرین کے بیانات ہیں یا ہندوستانیوں کی مذہبی اور ادبی تصانیف۔ ان تین صدیوں میں جن کا ذکر ہم یہاں کر رہے ہیں۔ جہاں تک نہیں علم ہے نہ تو شمالی ہند میں باہر سے زائر یا مسافر آئے اور نہ ملک کے اندر کوئی ایسا مصنف پیدا ہوا جس کی تصنیف ملک کی حالت کا آئینہ ہوئی۔ اس لئے سوا کشمیر کے جس کے مفصل حالات کلہمن کی تاریخ ترتیبی سے معلوم ہوتے ہیں کل شمالی ہند کی آٹھویں سے دسویں صدی تک کی تاریخ تاریکی کے پردے میں پوشیدہ ہے۔ البتہ کچھ دن سے محققوں نے تھوڑے بہت آثارِ قدیمہ کی مدد سے جو

زمانے کی دست برد سے باقی رہ گئے ہیں اس عہد کی تاریخ کے لئے
مسالہ فراہم کرنا شروع کیا ہے۔

ابھی تک ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ شمالی ہند میں یہ زمانہ
سیاسی انتشار اور ذہنی جمود کا زمانہ تھا۔ سارا ملک بے شمار چھوٹی
چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ جنھوں نے لوگوں کے دائرہ نظر کو
محدود کر کے قومی وحدت کے احساس کو قریب قریب مٹا دیا تھا۔
مذہبی اور ذہنی زندگی میں رسم و تقلید کا دور دورہ تھا۔ پولانک
ہندو مذہب کے دونوں فرقے شید اور ویشنود و جداگانہ مذہب بن
گئے تھے۔ مذہبی احساس کم نہ تھا مگر اُس میں تازگی، گہرائی اور
قوت باقی نہیں رہی تھی۔ مذہبی تصانیف عموماً پرانوں کے تمثیوں
اور قدیم سمریتوں وغیرہ کے چربوں تک محدود تھیں۔ خیالات میں
اگلوں کی اندھی تقلید اور طرزیان میں بندھے کئے قاعدوں کی
بے چون و چرا پابندی کی جاتی تھی۔ شعر و آما اور ادب کی
دوسری اصناف کا بھی یہی حال تھا۔ فنی ضابطوں میں دبا کر ان
کا رس نچوڑ لیتے تھے محض خشک بے مزہ پھوک باقی رہ جاتا تھا
تخلیقی ادب سے کہیں زیادہ عروض اور اصول فن کی کتابیں
لکھی جاتی تھیں۔ جن میں ذرا ذرا سی جزئیات کے لئے قواعد ہوتے
تھے اور ان سے سرمو تجاویز کی اجازت نہیں تھی۔ فلسفہ اور صرف
و نحو کی قدیم کتابوں، پرانوں، دھرم سوتروں اور دھرم شاستروں

رزمیہ نظموں اور ڈراموں کی شرحیں لکھنے کا زور نہ تھا۔ اور شارحوں کے لئے مفصل قواعد موجود تھے جن کی پابندی انھیں ہر ہر قدم پر کرنی پڑتی تھی۔

اس عرصہ میں جنوبی ہندوستان اخلاقی خرابیوں سے بھی محفوظ نہ رہا۔ چونکہ ہندوؤں کے حد سے زیادہ بڑھ جانے سے پیدا ہوتی ہیں اور بیرونی حملوں کے تباہ کن اثرات سے بھی۔ اس لئے وہاں سیاسی انتشار کی وہ حالت نہ تھی جو شمالی ہند میں پائی جاتی تھی اس عہد کے شروع میں جزیرہ نما کا وسیع علاقہ چول، چیرا، کیرل اور پانڈیہ ریاستوں پر مشتمل تھا اور ان تین صدیوں میں ان کی سیاسی حالت پائیدار اور مستحکم رہی البتہ اس عہد کے آخر میں کچھ تبدیلی ہوئی مگر یہ تبدیلی اچھی تھی اس لئے کہ اس نے جنوبی ہند میں سیاسی وحدت پیدا کر دی۔ چول ریاست نے باقی دور ریاستوں کو فتح کر کے اپنے ممالک محروسہ میں شامل کر لیا۔ ششلمہ میں چول فرمانروا راج راج تقریباً سارے جزیرہ نما کا مالک بن گیا اور اس کے جنگی بیڑے نے لٹکا پر قبضہ کر لیا۔ راج راج کے بیٹے راجندر چول نے اپنی بحری طاقت کو بہت بڑھایا اور طلیج بنگال کے آس پاس کے علاقے کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔

سانہ گار حالات نے جنوب کی ذہنی زندگی میں شمال کا سا

وجود نہیں پیدا ہونے دیا۔ تامل تہذیب اور دوسری مقامی تہذیبوں نے اس عرصہ میں جو ترغیاں کیں ان کے ذکر کو چھوڑ کر ہم صرف ہندو تہذیب پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں مذہبی فکر و عمل میں جو اس تہذیب کی جان ہے غیر معمولی حرکت اور زندگی کے آثار نظر آتے ہیں۔

ہم پچھلے باب میں کہہ چکے ہیں کہ پورانیک ہندو مذہب میں دو عناصر کو جو متضاد معلوم ہوتے ہیں سمونے کی کوشش کی گئی تھی ایک تو انپشدر کا مجرد تصور وحدت اور دوسرے قبل آری ہندوستان کی معبود شخص کی پرستش جس کا اظہار عموماً شیوا و شاکتی کی پوجا کی شکل میں ہوتا تھا۔ امتزاج کی یہ کوشش تاریخی ضرورت کا نتیجہ تھی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ہندو مذہب کے دائرے کو زیادہ وسیع کر کے ہر طبقے کو اس کے اندر سمیٹ لیا جائے تاکہ وہ اپنے حریفوں یعنی بودھ مت اور جین مت کو شکست دے کر قومی مذہب بن جائے۔ اس کوشش میں کامیابی تو ہوئی مگر پوری طرح نہیں ہوئی۔ خصوصاً جنوبی ہند میں عوام کا طبقہ عام تہذیبی اختلافات کی وجہ سے جن میں زبان کا اختلاف بہت اہم تھا ہندو مذہب کے تصور کو اس طرح اخذ نہ کر سکا کہ وہ ایک جیتا جاگتا عقیدہ بن جائے۔ دوسری طرف اہل علم کے طبقے کو مذہب کے مختلف عناصر اور مختلف فرقوں کے عقائد میں

کوئی ذہنی تعلق اور منطقی ربط نظر نہیں آتا تھا اور پرانوں کی کہانیوں سے جن میں عقلی تصورات کی جگہ تجسلی علامات سے کام لیا گیا تھا ان کی تشقی بہتیں ہوئی تھیں۔ چنانچہ گوہر لنگ ہندو مذہب نے اکثریت میں رواج پا کر قومی مذہب کی حیثیت اختیار کر لی تھی لیکن وہ ہندوستانی ذہن کی مذہبی ضرورتوں کی پوری طرح تسلیم نہیں کر سکا اور اس لیے بودھ مذہب اور جین مذہب کو پیچھے ہٹنے پر مجبور کیا مگر میدان چھوڑنے پر مجبور نہ کر سکا۔

خند بلی ہند میں عوام کی روزمرہ حافی طلب کو پورا کرنے کے لئے سادہ پس صدی میں شیو اور وشنو سنتوں کا ایک گروہ پیدا ہوا اور اس نے پرانوں کی تعلیم کو سوز و دل کی آبیج میں تپا کر نال زبان کے اشعار میں محبت و عقیدت کے مسکک کی تلقین شروع کی جو آگے چل کر بھگتی کا مذہب کہلایا۔ ان عسوقی شاعروں میں شیو کے بھگت ادیار اور وشنو کے بھگت الوار کہلاتے تھے ادیاروں کا کلام تنجو کے مبادار سہی نے دسویں صدی کے آخر میں تیر و مرائی کے نام سے گیارہ حصوں میں مرتب کیا۔ ان میں سے سات حصوں کا مجموعہ دیوارام کے نام سے زیادہ مقبول اور مشہور ہے۔ اسی طرح الواروں کی مذہبی نظموں کو بھی دسویں صدی عیسوی میں ناتھ مہسی نے نالپرا پر بندھم کے نام سے جمع کیا اور غالباً بنا الوار نے جو الواروں میں چوٹی کا شاعر

مانا گیا ہے اُسے اس کی ترتیب میں مدد دی۔

ہندو مذہب سے عوام کا رشتہ مضبوط کرنے میں الواروں نے بڑا کام کیا ہے۔ اُن کے خیالات زیادہ تر وشنو پران، بھگوت گیتا اور ہندو مذہب کی دوسری کتابوں سے ماخوذ تھے۔ اُن کے گہرے مذہبی جوش اور شاعرانہ کمال کی بدولت وشنو بھکتی کا ایک مستقل مذہب بن گیا اور اُس نے اپنے حریفوں یعنی شیو بھکتی، بودھ مت اور جین مت سے کہیں زیادہ مقبولیت حاصل کی۔ گیارہویں صدی میں رامنچ نے جن کا ذکر ہم آگے کریں گے بھکتی کو ویدانت سے مطابقت دے کر ایک فلسفیانہ مذہب کا رتبہ دے دیا۔ وشنو بھکتی کی مقبولیت رفتہ رفتہ بڑھتی گئی یہاں تک کہ اُس نے عوام سے خواص تک ہر طبقے کو اور جنوب سے شمال تک ہر خطے کو منفر کر لیا۔ اسی جنوبی ہند سے آٹھویں صدی کے آخر میں وہ زبردست متکلم اٹھا جس نے اپنی بے مثل قوت تاویل سے ہندوؤں کے کل فلسفیانہ نظریوں اور مذہبی عقیدوں کو ایک ہی سلسلہ فکر کی مختلف کر دیاں ثابت کر کے ایک مربوط مدلل اور محکم فلسفہ مذہب کی تشکیل کی۔

آٹھویں صدی کے آخر میں ساحل ملابار کے ایک گاؤں میں جو دریائے الوار کے کنارے واقع تھا ایک منیر ری پیرن کے گھر ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام شنکر رکھا گیا۔ سٹوڑے ہی

دن بعد باپ کا سایہ اُس کے سر سے اُٹھ گیا اور اُس کی تعلیم و تربیت ماں کی نگرانی میں ہوئی۔ شکر بچپن ہی سے بلا کا ذہن تھا اور اُس نے تعلیم کے مدارج بڑی تیزی سے طے کئے۔ چند سال بعد وہ سنیا سی بن کر گھر سے نکل کھڑا ہوا اور اُس نے نربلا کے کنارے گووندیوگی کی خدمت میں ریاضت کا مقررہ نصاب پورا کر کے پرم ہنس کا رتبہ حاصل کیا یہی نوجوان پرم ہنس دنیا میں شری شکر اچاریہ کے نام سے مشہور ہوا۔

اس نو عمری میں شکر اچاریہ نے دل میں بھٹان لی کہ ہندو مذہب کی جو تعبیر ان کے ذہن میں تھی اُس کی تبلیغ کر کے سارے ملک کو اس کا قائل کر دیں، ہندوؤں کے مختلف فرقوں کے باہمی اختلافات دور کر کے ان کو ایک واحد عقیدے کے رشتے میں مربوط کر دیں اور ہندو دھرم کے حریفوں خصوصاً بودھ مت کا ہندوستان سے تمام نشان تک مٹا دیں۔ چنانچہ وہ تین تہا اس عظیم الشان مہم پر روانہ ہو گئے۔ اُنھوں نے ملک کے کونے کونے میں پھر کر اپنا پیام لوگوں کو پہنچایا۔ پچاس مختلف فرقوں کے عالموں سے بے شمار مناظرے کر کے اُنھوں نے سب کو شکست دی اور مذہب کے میدان میں فاتح عالم کا رتبہ حاصل کیا۔ ان کی اصطلاحات کا سلسلہ ملابار سے شروع ہو کر شمال کے انتہائی سرے تک پہنچ گیا۔ اُنھوں نے

بودھ مت اور دوسرے مذاہب کے عقائد و رسوم کا استیصال کر کے لوگوں کو خالص ہندو مذہب کا پابند بنایا اور سناسیوں کا ایک سلسلہ قائم کیا جس میں ادبھی ذات کے مرد داخل ہو سکتے تھے البتہ عورتیں نہیں لی جاتی تھیں۔ ان سناسیوں کے رہنے کے لئے سارے ملک میں منٹھ بنوائے گئے۔ جن میں سے بعض آج تک باقی ہیں۔ ان سب کارناموں کے بعد پچاس سال سے کم عمر میں شکر اچار یہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔ ان کی وفات نویں صدی کے ابتدائی حصہ میں واقع ہوئی۔ بعض کہاتوں کے مطابق مابار کاظم سنہ جو ششم سے شروع ہوتا ہے اس نئے دور کا نقطہ آغاز ہے جو شکر اچار یہ کی تعلیم سے شروع ہوا۔ شکر اچار یہ نے اتر مائٹا کی تفسیر لکھ کر ادیانیت کے مذہب کو از سر نو زندہ کر دیا۔ ان کی تعلیم کا بخور یہ ہے کہ ہندو کی سب عقائد و کتابوں میں مختلف پیرایوں میں ایک ہی بنیادی عقیدہ کی تعلیم دی گئی ہے اور وہ وحدت وجود کا عقیدہ ہے۔ جو کچھ اختلافات پیدا ہوئے ان غلط فہمیوں کی وجہ سے پیدا ہوئے جو اس کی تعبیر میں کی گئیں۔ خود شکر اچار یہ نے اس کی تعبیر خالص تصوریت کے نقطہ نظر سے کی ہے۔ ان کے نزدیک خدا واحد مطلق اور موجود حقیقی ہے اُس کے سوا کوئی چیز وجود نہیں رکھتی۔ اس کی ذات صفات و لغینات سے بری ہے

علم و حکمت اس کی صفت نہیں بلکہ عین ذات ہے۔ ماسوا یعنی کائنات جس کو ہم موجود سمجھتے ہیں محض موبہوم، محض فریب حواس (مایا) ہے۔ مایا کی وجہ سے عالم کثرتِ ظہور میں آیا۔ یعنی منفرد اشیاء جو اسم و صورت (نام و روپ) کے ذریعے ایک دوسرے سے ممیز کی جاتی ہیں۔ لیکن یہ عالم کثرت، منفرد اشیاء، منفرد انسان دیکھنے ہی دیکھنے کے ہیں ان کے پردے میں ایک ہی وجود حقیقی جلوہ گر ہے۔ انسان کی انفرادیت مایا ہے۔ اس کی حقیقت برہم ہے۔ غفلت اور جہل کی وجہ سے وہ اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اسی لئے اس کو عالم مظاہر مایا کی دنیا میں رہنے و کھفت کی زندگی بسر کرنی پڑتی ہے۔

جب تک انسان جہل میں مبتلا ہے وہ عالم مظاہر (مایا) کو حقیقی سمجھے۔ پر اور وہ دمرہ کی زندگی میں اسی مفرد حق پر عمل کرنے پر مجبور ہے۔ اس عالم مظاہر میں انسان کے تصور کو ایک دیوتا پر اچھی خدمت کا بھیہمہ بننا نظر آتا ہے۔ اس کو وہ ایشور کہتا ہے اور دنیا کا پیدا کرنے والا اور فنا کرنے والا سمجھتا ہے۔ اسی سے وہ جزا و سزا کی توقع رکھتا ہے۔ جاہلوں کے لئے ایشور کی معرفت ہی سب سے بڑی ٹیکی ہے یہ علم کا ادنیٰ درجہ ہے۔

لیکن عارف کے لئے جو حقیقی نجات (موکش) حاصل کرنا چاہتا ہے علم کے اعلیٰ مدارج طے کرنا یعنی عالم مظاہر (مایا) کا

پردہ اٹھا کر وحدت حقیقی کا مشاہدہ کرنا ضروری ہے۔ چونکہ انسان کے قوائے ادراک اور حواس خود مایا کی پیداوار ہیں اس لئے اس کو اعلیٰ علم و معرفت اُسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ اعمال و ریاضیات کے ذریعہ سے حس و ادراک کو معطل کر کے اپنے ادھر سہادتی کی کیفیت طاری کرے۔

شکر اچار یہ کا فلسفہ جو لاشعوبت (ادویت) کے نام سے مشہور ہے، ہندو مذہب کے اصلی طریق یعنی معرفت کی سبب سے مکمل اور مدلل تفسیر ہے۔ اہل علم کے عقیدوں میں اس کو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہوئی۔ نویں صدی کے بعد سے ہندوؤں کی فکر و نظر پر اور ایک حد تک ساری زندگی پر اس کا گہرا اثر نظر آتا ہے، طریق عمل یعنی عبادات و فرائض کو بھی شکر اچار یہ نے اپنے مذہبی نظام میں جگہ دی گو اس کو ادنیٰ درجہ پر رکھا۔ اسی طرح تیسرے عتصر یعنی طریق محبت عقیدت کو اس عقل محض کے جھٹنے نے بالکل نظر انداز کر دیا۔ اسی وجہ سے ان کا مسلک عام لوگوں کو اپنی طرف متوجہ نہ کر سکا۔

طریق عقیدت یعنی بھگتی یوگ کی نمائندگی شکر اچار یہ کے زمانے میں صوفی مشاعر ادیار اور الوار کر رہے تھے۔ دسویں صدی اور گیارہویں صدی میں شیو مت اور ویشنو مت کے کئی اچار یہ پیدا ہوئے جنہوں نے شکر کے نظریات کی

مخالفت کی اور بھگتی کے عقیدے کو جو صوفی شاعروں کے ہاں جذبات، عقیدت و محبت کے بے ساختہ اظہار کی حیثیت رکھتا تھا فلسفیانہ بنیاد پر استوار کرنے کی کوشش کی۔ ان میں سے اہم رامانج کا ذکر کریں گے۔ جن کی بدولت دشمنو بھگتی کو ایک مستقل مذہب کی حیثیت حاصل ہو گئی اور اس نے جنوب سے شمال تک لوگوں کے دلوں کو مسح کر لیا۔

رامانج سلسلہ میں پیرو پتی یا پر مبر کے مقام پر پیدا ہوئے بودھ داس کے قریب واقع ہے۔ ابتدا میں وہ شنکرا چاریہ کے پیروید و پرکاش کے شاگرد تھے۔ جو کنجیورم میں رہا کرتے تھے۔ مگر چونکہ مقدس کتابوں کی عبادت کی تفسیر میں وہ اپنے استاد کی رائے سے اختلاف کرتے تھے، اس لئے انھیں اس کے حلقہ درس کو چھوڑنا پڑا۔ ایک اور عالم مینا مٹی نے جو سری رنگم میں درس دیا کرتے تھے رامانج کو بلا کر اپنے حلقہ درس میں شامل کر لیا اور ان کے انتقال کے بعد رامانج ان کے جانشین ہوئے۔ ایک شرح سے تک وہ مطالعے اور درس میں مصروف رہے اور اس کے بعد انھوں نے اپنے گرو کی وصیت کے مطابق بھگوت گیتا اور ویدانت سوتر کی شرح لکھی۔

تصنیف کا سلسلہ شروع کرنے سے پہلے وہ سنیاس لے چکے تھے۔ تصنیف کے کام سے فارغ ہو کر وہ اپنے چیلوں کے ساتھ

تبلیغی سفر پر روانہ ہوئے اور کشمیر تک پورے شمالی ہند کا دورہ کر کے سری رنگم واپس آئے۔ چول راجہ کو ٹونگ نے رامانج کو مجبور کرنا چاہا کہ وہ ویشنو مت کو چھوڑ کر شیو مت اختیار کر لیں۔ رامانج نے یہاں سے بھاگ کر ہولسلا کے یادو راجہ کے دربار میں پناہ لی۔ یہاں راجہ بئل دیوکا بھائی وٹھل دیو ویشنو ستیدہ اختیار کر کے رامانج کا معتقد بن گیا۔ کو ٹونگ کے مرنے کے بعد رامانج شالہ میں سری رنگم واپس آئے اور شالہ میں انتقال ہو گیا۔

رامانج نے بھی شکر اچار یہ کی طرح اپنی تعلیم کی بنیاد انیشد یاد دہانت کے فلسفے پر رکھی مگر انھوں نے اس فلسفے کی بالکل مختلف تفسیر پیش کی۔ انھوں نے شکر اچار یہ کے وحدت مطلق اور مایا کے نظریوں کی تردید کر کے نظریہ وحدت کی تعبیر اس طرح سے کی کہ اس میں ہندوستانی عوام کی واقعیت پسندی اور طریق محبت و عقیدت (جھلتی) کے لئے گنجائش تھی۔ رامانج بھی وجود حقیقی صرف خدا کے واحد کا تسلیم کرتے ہیں۔ مگر وہ اس کی ذات کو صفات کا حامل جانتے ہیں، اسے کل سمالات کا مجموعہ اور کل نقائص سے بری مانتے ہیں۔ نہ صرف اس کی ذات بلکہ اس کی صفات بھی بے مثل ہیں۔ وہ مالکیہ کل (الشیوہ) نفس اعلیٰ (پرسو تھم) اور قادر مطلق ہے۔ وہی کائنات کا پیدا کرنے والا، پالنے والا اور مٹانے والا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایثور کائنات کو خلق کس چیز سے کرتا ہے۔
 اس لئے کہ عدم محض سے کسی چیز کا خلق ہونا تو ہندوؤں کا منطقی ذہن
 کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس کا جواب راماچج یہ دیتے ہیں کہ تخلیق
 نام ہے حالت کے بدلنے یعنی وجود واحد کے حالات علت سے حالت
 معلول میں آنے کا۔ ابتدا میں ایثور کیسا تھا اور دوئی سے بری۔ مگر
 اس نے اپنے اندر سے مادے (پراکرتی) اور روح (جو) کو پیدا
 کیا اس کی حقیقت ذات میں کوئی زوال واقع نہیں ہوا۔ مادہ اور
 روح دونوں چیزیں حقیقت کا ایک درجہ رکھتی ہیں لیکن ان کا
 وجود مستقل نہیں ہے بلکہ ایثور کے وجود پر منحصر اور اس کی مشیت کا
 تابع ہے۔ ہر کلمپ (دور تخلیق) کے ختم ہونے پر دنیا فنا ہو جاتی ہے
 وجود کثیف وجود لطیف میں محو ہو جاتا ہے۔ پھر ایثور کی مشیت
 اس وحدت سے عالم کثرت کو نئے سرے سے پیدا کرتی ہے اور
 یہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔

افراد کی روح ایثور کی شئون ہیں۔ ان میں سب سے ادنیٰ
 درجہ ان ردحوں کا ہے جو آداگون کے پتھر میں گرفتار ہیں اور سب
 سے اعلیٰ ان کا جو خلقی طور پر اس سے بری ہیں۔ ان کے درمیان تین
 اور مدارج ہیں۔ روح جو ہر فرد کی حیثیت سے غیر محسوس غیر متغیر
 اور لازوال ہے۔ وہ شعور علم اور فعل کی قوت رکھتی ہے لیکن اس کا
 فعل اردو وجود مشیت الہی کے تابع ہے۔

روح بھگتی کے ذریعے ایشور تک پہنچتی ہے۔ اس سفر میں پہلی منزل کرم (عمل) یعنی تزکیہ نفس کے لئے قربانی اور دوسرے فرائض کی ادائیگی۔ دوسری منزل گیان (معرفت) یعنی فکر و مراقبہ۔ اور تیسری منزل مشاہدہ محبوب (بھگتی) کی ہے۔ بھگتی کی راہ پر صرف تینوں اونچی ذاتوں کے لوگ چل سکتے ہیں۔ اوروں کے لئے ایشور کی مرضی کے آگے بے چون و چرا سر جھکا دینے (پراپتی) اور اپنے مُرشد یا گرو پر آنکھ بند کر کے بھروسہ کرنے (اچار یہ ابھمان) کا راستہ ہے۔

اس سفر کو طے کر کے روح نجات حاصل کر لیتی ہے۔ یہ سعادت ابدی کی حالت ہے جب روح کو ایشور کا وصل نصیب ہوتا ہے اور تخلیق کے سوا اس کی سب قوتیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

لائسویت کا مذہب جس کی تعلیم شنکراچاریہ نے دی اور بھگتی کا مسلک جس کی بنا اوارشاعر دن نے ڈالی اور تکمیل رامانج نے کی دونوں ہندوستان کی مذہبی تاریخ میں نئی تحریکیں تھیں۔ جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ یہ کیونکر ظہور میں آئیں تو معلوم ہوتا ہے کہ کچھ تو یہ قدیم تصورات کے نشوونما کا نتیجہ ہے اور کچھ اس زمانے کے سماجی حالات اور سیاسی تغیرات کا لیکن پھر بھی اس بات کی توجہ پوری طرح نہیں ہوتی کہ عین اس زمانے میں یہ دو نئی تحریکیں جنوبی ہند میں کیوں شروع ہوئیں۔ اور یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس میں ضرور کسی بیرونی تہذیبی عنصر کا دخل ہوگا۔ بعض میروغوں کے نزدیک یہ

یہ بیرونی عنصر مسلم ری عیسائیت تھی جو مدت سے جنوبی ہند میں موجود تھی۔ اب ڈاکٹر تارا چند صاحب نے اپنی محققانہ کتاب اسلام کا اثر ہندوستانی تہذیب پر میں اس مسئلے کو چھیڑ کر اس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ وہ بیرونی عنصر جس کی ہمیں ان مذہبی تحریکوں کی توجہ کے لئے تلاش ہے عیسائیت نہیں بلکہ اسلام ہے۔ چونکہ اسلام کے اثرات آگے چل کر ہندوستان کی مشترک تہذیب کی تعمیر میں نہایت اہم ثابت ہوئے اس لئے ان کی ابتدائی دور پر ایک نظر ڈالنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

یہ بات تو تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ شمالی ہند میں محمود غزنوی کے حملوں کے ذریعے مسلمانوں اور ہندوؤں کے سابقے کی ابتدا ہوئی۔ اور سلطنت دہلی کے قیام کے بعد ہندو تہذیب اور اسلامی تہذیب کا اثر ایک دوسرے پر پڑنا شروع ہو گیا۔ مگر اس سے پہلے آٹھویں صدی عیسوی سے سندھ میں مسلمان عربوں کی حکومت کی بدولت جو تہذیبی عمل اور ردِ عمل شروع ہوا اس سے کم لوگ واقف ہیں۔ ستر ساتویں صدی میں مسلمان عرب تاجروں کے ذریعے جنوبی ہند میں اسلام کا پہنچنا اور اس کا ہندو مذہب کی نشوونما پر اثر انداز ہونا تاریخ تہذیب کا ایک ایسا تاریک گوشہ تھا جہاں کسی کی نظر کام نہیں کرتی تھی۔ یہاں تک کہ ایک طرف ڈاکٹر تارا چند نے دوسری طرف مولوی سید سلیمان ندوی نے اس پر تحقیق کی

روشنی ڈالی۔ ہم نے اس دور کے واقعات کے بارے میں زیادہ تر ڈاکٹر تارا چند صاحب کی تحقیقات کے استفادہ کیا ہے۔ لیکن ان واقعات سے نتائج کے اخذ کرنے میں ہمیں ایک حد تک موصوف سے اختلاف ہے جس کا نوکر ہم آگے چل کر کریں گے

اد پر ہم اس بات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں کہ قدیم زمانے میں سامی اقوام (عبرانی، کلدانی، اشوری) ہندوستان سے تجارتی تعلقات رکھتی تھیں۔ دارا کے زمانے سے ہندوستان کی بحری تجارت زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں آ گئی۔ پانچویں تھریں صدی عیسوی میں یہ تجارت ترقی کے انتہائی درجہ پر پہنچ گئی تھی، اور ہندوستان کے بازاروں پر ایرانیوں کا قبضہ تھا۔ مگر اس سارے عرصے میں عربوں کے تجارتی تعلقات ہندوستان سے باقی رہے۔ خلیج فارس سے ہندوستان آنے جانے والے جہاز ساحل عرب کے بندرگاہوں پر ٹھہرا کرتے تھے اور عرب بھی ہندوستان سے تجارت کرنے میں معقول حصہ لیتے تھے جدید تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ اسلام سے پہلے چول، کلیان اور سہارا میں عربوں کی بستیاں موجود تھیں۔ ساتویں صدی میں خلیج فارس نے عربوں میں ایک نئی روح پھونک دی اور ان کے قبائل کو متحد کر کے ایک زبردست مرکزی ریاست قائم کر دی تو عربوں کی بیرونی تجارت بہت بڑھ گئی۔ اور ایران کو فتح کرنے کے بعد وہ اس بحری تجارت کے بلا شرکت غیر

ہانک ہو گئے چو ایران اور ہندوستان کے درمیان ہوا کرتی تھی۔
 میں بحرین اور عُمان کے والی عثمان ثقفی نے ایک جنگی بیڑا بندر تانا
 (تھانہ) پر حملہ کرنے کے لئے بھیجا اور دابل (ڈابھیل) اور بروج
 کو بھی مہات بھیجی گئیں مگر خلیفہ وقت حضرت عمر نے فوجی مداخلت کی
 پالیسی کی سخت مخالفت کی اور ان کے حکم سے یہ حملے بند کر دیے گئے
 مگر تجارت کا سلسلہ برابر جاری رہا اور مسلمانوں نے جنوبی ہندوستان
 کے ساحل اور لنکا میں بستیاں بسالیں۔ بعض مورخوں کا خیال ہے
 ساتویں صدی عیسوی کے آخر میں مسلمان ساحل ملابار اور لنکا کے ساحلی
 علاقوں میں آباد ہو چکے تھے اور انہوں نے ہندوستانی عورتوں سے
 شادیاں کر لی تھیں۔ آٹھویں صدی کے شروع میں لنکا کے راجا
 نے بعض نوآباد عرب تاجروں کے مرجانے کے بعد ان کی قیام گاہ
 کو حجاج ابن یوسف دالی حجاز کے پاس بھیجا تھا۔ جن جہازوں پر یہ
 لڑکیاں جا رہی تھیں ان پر کچھ کے بحری قزاقوں نے حملہ کر کے
 ان لڑکیوں کو چھین لیا۔ حجاج ابن یوسف نے سندھ کے راجا
 داہر سے ان اسیروں کی آزادی کا مطالبہ کیا مگر اُس نے اُسے
 پورا نہیں کیا۔ اسی جرم کی سزا دینے کے لئے سال ۷۱۱ء میں محمد ابن
 قاسم کے ماتحت وہ مہم بھیجی گئی جس نے سندھ اور ملتان کو فتح
 کر کے اسلامی سلطنت میں شامل کر دیا۔

دربار خلافت سے سندھ کا تعلق سلسلہ عرصہ تک رہا۔ اس کے

بعد یہاں مسلمانوں کی کئی چھوٹی چھوٹی خود مختار حکومتیں قائم ہو گئیں۔
 ۱۔ ملائی حکومت کے علاوہ ہندو ریاستوں میں بھی سندھ سے بھارت
 اور کاٹھیاواڑ تک ساحلی علاقے میں عرب تاجروں کی ایک بڑی
 تعداد نے مستقل سکونت اختیار کر لی۔ ان لوگوں کی امن پسندانہ
 زندگی اور ان اقتصادى فوائد کی وجہ سے جو ملک کو ان سے
 پہنچتے تھے ہندو راجا ان پر بہت مہربان رہے۔ انھوں نے ان کو
 مسجدوں کی تعمیر اور مذہبی تبلیغ کی عام اجازت دے رکھی تھی۔ اس
 لئے مسلمانوں کی تعداد اس علاقے میں برابر بڑھتی رہی۔

جنوبی ہند میں بھی مسلمان تاجروں کے آنے کا سلسلہ جاری
 رہا۔ ایک مورخ کے قول کے مطابق آٹھویں صدی کے شروع
 میں تجاج ابن یوسف کی سفینوں سے عاجز آکر بنی ہاشم کے کچھ
 خاندانوں نے عرب سے ہندوستان کی طرف ہجرت کی۔ ان میں
 سے بعض ساحل کوئٹن پریس گئے اور بعض راس کمارى کے
 مشرق میں۔ اول الذکر نواپت کے نام سے مشہور ہیں اور آخر
 الذکر بےتے کہلاتے ہیں۔

سوسال کے اندر ملابار کے علاقے میں مسلمان تاجر مستقل
 طور پر آباد ہو چکے تھے۔ ہندو راجا اور پرما کا سلوک ان کے
 ساتھ بہت اچھا تھا۔ انھیں نہ صرف تجارت کرنے اور زمین
 خریدنے کی بلکہ اپنے مذہب کے تبلیغ کی بھی عام اجازت تھی۔

کہا جاتا ہے کہ نویں صدی کے شروع میں ایک بزرگ شیخ ثقفہ الدین نے ملا بار کے چیرا جا کو مسلمان کر کے اس کا نام عبدالرحمن رکھا۔ یہ راجا عرب چلا گیا اور چار سال وہاں رہ کر مر گیا۔ عرب سے جو ہدایات اُس نے اپنے وزیروں کو بھیجی تھیں ان کے مطابق مسلمانوں کے ساتھ بہت سی رعایتیں کی گئیں۔ انھیں مسجدیں بنانے کی اجازت بھی مل گئی۔ چنانچہ ساحل ملا بار کے علاقے میں گیا رہ مقامات پر مسجدیں تعمیر کی گئیں۔ راجا کے قبول اسلام کا واقعہ محض ایک روایت کی حیثیت رکھتا ہے مگر اس کی یادگار ملا بار میں اب تک منائی جاتی ہے۔ زمورن کی تخت نشینی کے وقت اُسے مسلمانوں کا لباس پہنایا جاتا ہے اور ایک ماہلا مسلمان اس کے سر پر تاج رکھتا ہے۔ ٹرا ونگور کے مہاراجہ کو تاج پوشی کے وقت تلوار ہاتھ میں لے کر کہنا پڑتا ہے میں یہ تلوار اُس وقت تک رکھوں گا جب تک عم بزرگوار کتے سے واپس نہ آئیں گے۔

مسلمانوں کی سب سے زیادہ قدر زمورن کی ریاست میں ہوتی تھی۔ عرب تاجروں کے جہاز اس کے لئے بہت بڑی آمدنی کا ذریعہ تھے اور اُسے ان کے لئے جہازوں میں ہتیا کرنے کی فکر تھی۔ غالباً ہندو مذہبی بندشوں کی وجہ سے ان جہازوں پر کام کرنا پسند نہ کرتے ہوں گے اس لئے زمورن چاہتا تھا کہ اس کی

رعایا میں سے کچھ لوگ مسلمان ہو جائیں۔ چنانچہ وہ مسلمانوں کی تبلیغی جدوجہد کی ہمت افزائی کرتا تھا۔ اس نے حکم دے رکھا تھا کہ اس کی ریاست میں مجیروں کے ہر خاندان میں سے کم سے کم ایک لڑکے کی تربیت مسلمان کی حیثیت سے کی جائے۔

مغربی ساحل کی طرح مشرقی ساحل پر بھی عربوں کی آمد و رفت زمانہ قبل اسلام سے تھی اور ان کی بستیاں بھی موجود تھیں۔ اس لئے کہ عرب اور چین کے درمیان جو تجارت ہوتی تھی وہ خلیج بنگال سے گزرتی تھی۔ اسلام کے ظہور کے بعد مسلمان عربوں کے آنے جانے اور آباد ہونے کا سلسلہ جاری رہا۔ ان کی سب سے بڑی بستی تنادلی ضلع میں کایل چٹانم کے مقام پر تھی جہاں ساتویں صدی عیسوی کے آخر (۶۳۰ء) سے لے کر تیرھویں صدی عیسوی تک کے اسلامی سکے پائے گئے ہیں۔ ملابار کی طرح یہاں بھی مقامی راجاؤں نے مسلمانوں کے ساتھ ہر قسم کی رعایتیں کیں اور انھوں نے آتے ہی مذہبی تبلیغ شروع کر دی۔

آئندہ صدیوں میں ملابار کے علاقے میں مسلمانوں کی تعداد اور ان کی تجارتی اور تبلیغی جدوجہد بڑھتی چلی گئی۔ جیسا کہ مسعودی نے چودھویں صدی میں (۹۱۶ء) ابن سعید نے جو تیرھویں میں اور ابن بطوطہ نے جو چودھویں صدی میں ہندوستان

آیا تھا لکھا ہے۔ ساحل کار و منڈل پر بھی توسیع کی یہی صورت رہی۔ روایت کے مطابق گیارھویں صدی کے شروع میں ایک بزرگ جو ترکستان کی کسی ریاست کے حکمراں تھے درویشی اختیار کر کے پھرتے پھراتے تریچناپلی پہنچے اور یہاں عبادت و ریاضت کی زندگی بسر کرنے لگے۔ ان کے ہاتھ پر بہت سے ہندو مسلمان ہوئے۔ ان کے جانشین سید ابراہیم شہید نے اتنا اثر پیدا کر لیا تھا کہ پانڈیہ راجہ کو شکست دے کر بارہ سال تک حکومت کرتے رہے۔ یہاں تک کہ شہید کر دیئے گئے۔

مشئلہ ۷ میں مسلمانوں کی ایک جماعت ملک الملوک لگی سرکردگی میں مدورائپٹی جس کے ساتھ ایک بزرگ علی بادشاہ صاحب بھی تھے۔ ان کا مزار مدورا میں موجود ہے۔ مدورا کے قریب موضع گوری پالیان میں ایک مسجد ہے جس کے اخراجات کے لئے راجا گن پانڈیہ نے گیارھویں یا بارھویں صدی میں چھ گاؤں وقف کئے تھے۔

غرض عام روایتوں اور تاریخی شہادتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جنوبی ہند میں ساتویں صدی عیسوی اور گیارھویں صدی عیسوی کے درمیان مسلمان عرب بہت بڑی تعداد میں آباد ہو چکے تھے اور اپنے نئے وطن کی زمین میں مضبوطی سے جڑ پکڑ چکے تھے۔ چونکہ یہ لوگ امن پسند، دیانت دار و باجروں کی

حیثیت سے آئے تھے اس لئے ہندو راجا اور پر جا کے دلوں
 میں ان کی بڑی قدر تھی۔ ان لوگوں کو نہ صرف اپنے مذہبی
 عقیدے اور عمل میں بلکہ اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کے
 لیے میں بھی پوری آزادی حاصل تھی اور وہ اس سے پورا
 فائدہ اٹھاتے تھے۔ ابتدائی عہد کے پر جوش مسلمان جہاں کہیں
 گئے انہوں نے علاوہ اس اثر کے جو براہ راست اسلام کی
 تعلیم سے پڑتا تھا بالواسطہ یہ اثر ڈالا کہ لوگوں کے دلوں میں
 مذہبی احساس کی دبی ہوئی آگ کو بھڑکا دیا اور ان کی مذہبی
 زندگی میں حرکت اور میحان پیدا کر دیا۔ اس لئے کوئی تعجب
 نہیں کہ جنوبی ہند میں بھکتی کی تحریک جو صوفی شاعروں سے
 شروع ہو کر رامنچ کے فلسفے کی شکل میں تکمیل کو پہنچی اور سجدید
 ویدانت کی تحریک جو شنکراچاریہ کے ہاتھوں پر دان چڑھی
 دونوں کسی حد تک اُس عام مذہبی بیماری کا نتیجہ ہوں جو اسلام
 کے سابقے نے پیدا کر دی تھی۔ یہاں تک ہمیں ڈاکٹر تارا چند
 کی رائے سے اتفاق ہے۔ لیکن جب اس سے آگے بڑھ کر وہ
 ہندو تصوف اور اسلامی تصوف کے بنیادی عقائد کا مقابلہ
 کرتے ہیں، بھکتی کو عام اسلامی تصوف سے اور شنکراچاریہ
 کی لاشو بہت کو وحدت وجود سے ماخوذ قرار دیتے ہیں تو ہمیں ان
 سے اختلاف کرنا پڑتا ہے۔

اسلامی تصوف کے جن عقائد میں ڈاکٹر صاحب کو ہندو تصوف سے مشابہت نظر آئی وہ بعد کی صدیوں میں اختیار کئے گئے۔ ابتدائی عہد کے مسلمان صوفی صرف رقت قلب زہد و صبر اور کثرت عبادت میں عام مسلمانوں سے ممتاز تھے کوئی جداگانہ عقائد نہیں رکھتے تھے۔ خود ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب میں اسلامی تصوف پر ایک باب لکھا ہے اور اس میں فرمایا ہے کہ منصفیہ حلاج جنھیں ۱۲۰۰ء میں سری دی گئی پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنی کتاب طواسین میں تصوف کے جداگانہ عقائد کا اظہار کیا۔ علمی شکل و حدت وجود کے عقیدے نے گیارھویں صدی عیسوی میں تشیری اور ابن سینا کی تصانیف میں اختیار کی اور باضابطہ فلسفیانہ نظام کا درجہ بارھویں صدی کے آخر میں شہاب الدین شہروردی اور تیرھویں صدی کے شروع میں محی الدین ابن عربی کے یہاں حاصل کیا۔ عام مقبولیت اس عقیدے کو فاسی کے صوفی شعرا سانی عطار اور رومی وغیرہ کے ذریعے سے بارھویں اور تیرھویں صدی میں حاصل ہوئی۔ اس لئے یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ جو عرب عالم اور دانش سالوین صدی سے گیارھویں صدی تک جنوبی ہند میں آئے ان کے سیدھے سادھے سنجیدہ، متین اور عملی مذہب میں عہد تنازع کے تصوف کا جذباتی کیفیت درنگ اور سوز و ساز

موجود محتاج سے جنوبی ہند کے صوفی شاعروں اور یاروں اور اولیاء نے بھکتی کا سبق سیکھا۔ یا وہ وحدت الوجود کے مختلف نظریوں کے علم بردار تھے جن سے شنکرا چاریہ اور رامانج کے فلسفیانہ نظام متاثر ہوئے۔ البتہ مُرشد کی تعظیم کی اہمیت اور مریدوں کو باضابطہ سلسلے میں منظم کرنے کے اصول ممکن ہے بھکتی کے علم برداروں نے کسی حد تک مسلمان صوفیوں سے لئے ہوں۔ اگرچہ اس میں بھی بودھ مت کا اثر زیادہ قرین قیاس ہے۔

ہمارے خیال میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے اس ابتدائی سابقے کی جو شہادتیں ڈاکٹر تارا چند نے ہنایت تحقیق اور تلاش سے فراہم کی ہیں ان سے بالکل وہی نتیجہ تو نہیں نکلتا جو وہ نکالنا چاہتے ہیں مگر اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جب اسلام کا پیام جنوبی ہند کی فضا میں گونجا تو اس نے ہندوستانی ذہن کے کسی تار کو ضرور چھیڑا جس سے بعض لوگ کھینچ کر اسلام کے دائرے میں آ گئے اور عام طور پر یہ اثر ہوا کہ مذہبی احساس میں ایک تازگی اور حرکت پیدا ہو گئی اور مذہبی زندگی میں گہرائی اور ہم آہنگی کی ضرورت محسوس ہونے لگی جو شنکرا چاریہ اور رامانج کی مذہبی اصلاحات سے پوری ہوئی۔

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جنوبی ہند میں مذہبی فکر و عمل کی اس بیداری نے جو شنکرا چاریہ کی تجدید مذہب کی تحریک اور بھکتی

کی تحریک سے پیدا ہوئی، مجموعی قومی زندگی پر کیا اثر کیا۔ سب سے پہلی چیز تو یہ ہے کہ ان تحریکوں کی بدولت پہلے جنوبی ہند میں اور اس کے بعد رفتہ رفتہ شمالی ہند میں بھی بودھ مت کا خاتمہ ہو گیا اور عین مت کا دائرہ بھی ٹٹنا چلا گیا۔ شنکر اچاریہ کی تعلیم سارے ہندوستان میں اہل علم کے طبقے میں بہت مقبول ہوئی اور دیانت کے فلسفے کی خالص تصویری تفسیر اس طبقے کا مسلہ عقیدہ بن گئی۔ یہ نظریہ اپنی فلسفیانہ شکل میں بھی زندگی کی بے حقیقی پر زور دے کر ایک حد تک جذبہ عمل کو لپٹ کرتا ہے۔ پھر جب یہ صوفی شاعر اور معنی درویشوں کی زبان سے شعر و نغمہ کے دلکش رنگ میں ڈوب کر نکلا تو ظاہر ہے کہ اس نے ملک میں سکون پرستی اور بے علی کی ایک عام ذہنی فضا پیدا کر دی۔ اس باواسطہ اثر سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو شنکر اچاریہ کی تعلیم کا بلا واسطہ اثر صرف خاص تک محدود رہا۔ عوام میں شخصی معبودوں کی پرستش کا زور تھا جس نے جنوب میں بھکتی کی ترقی یافتہ صورت اختیار کر لی تھی۔ مگر شمالی ہند میں گیارہویں صدی عیسوی کے آغاز تک بدستور بت پرستی کی شکل میں رائج تھا۔

اس میں شک نہیں کہ جنوبی ہند کی مذہبی اصلاحوں نے احساس مذہبی کی بھلائی ہوئی جنگاری کونے سرے سے دھسکا دیا تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ مذہبی زندگی کی اس وحدت میں

جو پُرانا مذہب نے مختلف عناصر کے امتزاج سے پیدا کر دی تھی ان تحریکوں کی وجہ سے خلل پڑ گیا۔ تاریخی روایات کو نظر میں رکھتے ہوئے ہندو مذہب کے اصلی مرکز یعنی مذہم دس کے برہمنوں سے یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ ششکارا چاریہ کی فکر معقول و مجرد اور راسخ کی فکر جذباتی کو قدیم ہندوؤں کی عملی روح میں سمو کر پھر ایک بار ہندوؤں کے مختلف طبقوں کو ایک قومی مذہب کے رشتے میں مربوط کر دیں گے۔ مگر ایک تو اس کے لئے جس اعلیٰ دماغ کی ضرورت تھی وہ اس عہد انحطاط میں موجود نہ تھا، دوسرے برہمن بحیثیت جماعت غالباً اس مقصد کو زیادہ اہمیت بھی نہیں دیتے تھے۔ بلکہ ان کے خیال میں ہندو سماج کے شیرازے کا بندھا رہنا اس پر منحصر تھا۔ ان کے طبقے کی قیادت اور اقتدار مسلم رہے لیکن سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ شمالی ہند کی سیاسی حالت اور عام نقصان مذہبی وحدت یا قومی وحدت کی کوششوں کے لئے قطعاً سازگار نہیں تھی۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے اس عہد کے شمالی ہند پر ایک سرسری نظر ڈالنی ضروری ہے۔

شمالی ہند پرتین سو سال سے جو پردہ پڑا ہوا تھا اس کے اٹھنے کے بعد میں دنیا بدلی ہوئی نظر آتی ہے۔ اگر اس تبدیلی کو ہم ایک جملے میں ادا کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان

کی تاریخ کا عہد قدیم ختم ہو چکا ہے اور عہد وسطی شروع ہو گیا ہے
 جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں تاریخ ہند میں عہد وسطی کی خصوصیات
 تاریخ یورپ سے کچھ مختلف ہیں۔ یہاں اس عہد میں مذہب
 سماج کی عام زندگی پر تو حادی ہے مگر ریاست پر اس کا اقتدار
 اس قدر کم ہو گیا ہے کہ نیچے کے برابر ہے۔ تہذیب کے دوسرے
 شعبے علم اور آرٹ وغیرہ مذہب کے تابع نہیں ہیں بلکہ مستقل حیثیت
 حاصل کر چکے ہیں بسنسکرت کی مقبولیت گھٹتی جاتی ہے اور مقامی
 زبانیں ابھر رہی ہیں۔ ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا ہے
 اور سیاسی وحدت کا تصور تک باقی نہیں رہا ہے۔ مذہب آبادی
 کے بہت بڑے حصے کا ایک ہی ہے مگر چونکہ اس کی کوئی یا ضابطہ
 تنظیم جیسی یورپ میں رومی کلیسا کی تھی، موجود نہیں ہے۔ اس لئے
 وہ اب اجتماعی زندگی کو قومی وحدت کے رشتے میں مربوط کرنے
 کی قوت نہیں رکھتا۔ ذاتوں میں صرف برہمنوں کی ذات اب
 تک سلامت ہے اور ریاست سے بے دخل ہو جانے کے
 باوجود مذہبی قیادت کی وجہ سے سماج پر پہلے کی طرح بلکہ
 پہلے سے زیادہ حادی ہے۔ چھتریوں میں ایک نیا طبقہ
 راجپوت، جو شمال ہند کی ریاستوں کے حکمران خاندانوں پر
 مشتمل ہے، داخل ہو گیا ہے۔ مگر وہ قبیلہ پرستی کے رنگ
 میں اس قدر ڈوبا ہوا ہے کہ اُسے ایک ذات کہنا مشکل ہے

پڑانے چھتری ذاتوں اور گوتوں میں بٹ گئے ہیں اور انھیں یہ احساس تک باقی نہیں رہا کہ ان کی چھوٹی چھوٹی جماعتیں ایک نکل کے اجزا ہیں جو سپاہیوں اور حکمرانوں کا معزز طبقہ تھا اور پوری سماج کی حفاظت کا ذمہ دار تھا۔ دیش بھی پیشوں اور خاندانوں کے اعتبار سے بے شمار جماعتوں میں بٹ کر ایک ذات اور ایک سماج کے ارکان ہونے کا احساس کھو چکے ہیں۔ راجپوتوں کو چھوڑ کر چھتریوں کی اور دیشوں کی سماجی حیثیت اب شودر دل سے کچھ ہی بہتر رہ گئی ہے۔

یہ کنبدیلیاں ہماری تاریخ کی تین تاریک صدیوں کے دوران میں رفتہ رفتہ واقع ہوئیں اس لئے ان کے صحیح اور مکمل اسباب کا پتہ لگانا دشوار ہے۔ لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سیاسی اور سماجی زندگی میں جو ابتری ہمیں عہد وسطی کے آغاز میں نظر آتی ہے اس کا سلسلہ اُسی وقت سے شروع ہو گیا تھا جب شکوں، ہٹوں اور گورجروں نے گپت سلطنت کا خاتمہ کر کے ہندوستان میں اپنے قدم جمائے۔ گیارہویں صدی تک یہ من چلے، جنگ جو، تازہ دم قبائل سارے شمالی ہند میں پھیل کر اور کل قدیم ریاستوں کا خاتمہ کر کے اپنی بہت سی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قائم کر چکے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک میں قدم رکھنے کے مقورے ہی دن بعد ان خانہ بددشوں کو یہاں

کی برتر تہذیب کی کشش محسوس ہونے لگی اور وہ ہندو مذہب کی طرف مائل ہونے لگے۔ اب سوال یہ تھا کہ ہندو سماج کے ذات پات کے نظام میں یہ بدیسی جنہیں ملکی اور نسلی تعصب کی وجہ سے نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، کس طرح کھپ سکتے ہیں۔ اور ان کو ایسی جگہ کیونکر مل سکتی ہے جسے یہ اپنے شایان شان سمجھیں۔ اس مشکل کو برہمنوں کی مصالحتانہ روش نے حل کر دیا۔ انھوں نے مصالحت اسی میں سمجھی کہ اس نئی قوت کو ہندو سماج میں داخل کر کے اپنا حلیف بنالیں اور اس کی مدد سے برہمنی مذہب کے حریفوں کا خاتمہ کر کے اپنے طبقے کے اقتدار کو مستحکم کر لیں جس کو وہ ہندو تہذیب کی سلامتی اور بقا کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے نئے فاتح قبائل اور ان کے ساتھ بعض پرانے گونڈ اور بھیل خاندانوں کے ان دعووں کی تائید کی کہ وہ قدیم چھتری سورتوں کی اولاد سے ہیں اور وہ راجپوت کا لقب اختیار کر کے ہندو سماج کے معزز رکن بن گئے۔

اس نئے دور میں برہمنوں کا وہ اثر جاتا رہا جو وہ ابتدائی ہندو ریاست میں سیاسی معاملات میں رکھتے تھے اور جو گہرے سلطنت کے زمانے تک محفوظ رہا۔ مگر اسی کے ساتھ سماج کی مذہبی اور معاشرتی زندگی پر ان کا اقتدار بلا شرکت غیرے مستحکم ہو گیا۔ راجہ پر ہندو مذہب کی حمایت اور حفاظت

کی ذمہ داری اب تک بھٹی لیکن مذہبی معاملات میں دخل دینے کا حق اُسے نہیں رہا تھا۔

راجپوتوں کی بدولت ہندو سماج کے مضمل جسم میں نیا خون داخل ہو گیا جس نے ذہنی جہود کو دور کر کے تہذیبی زندگی میں حرکت پیدا کر دی۔ راجپوت حکمرانوں کے دربار، شعر و ادب، ڈراما اور آرٹ کے مرکز بن گئے۔ خصوصاً مالوے کے حکمران راجہ بھوج (جس کا نام سنہ ۱۸۷۸ء میں ڈیو کی سرپرستی سے مشہور ہے) علم و ادب کی قدردانی سے گیت سلطنت کی یاد تازہ کر دی۔ اسی طرح قنوج کا راجہ مہندر پال جو راجہ بھوج سے پہلے گزرا ہے مشہور ڈراما نگار راج شیلمر کا کہہ سکتے ہیں اور آخری زمانے میں بنگال کے راجہ کلکشن سین نے سنسکرت کے آخری بڑے شاعر اور گیتا گووند کے مصنف بے دیو کی سرپرستی کر کے اپنی علم دوستی کا ثبوت دیا۔

گیارہویں صدی میں ادبی ذوق کی نئی زندگی کا اثر کشمیر تک پہنچا۔ یہاں سوم دیو نے جنوبی ہند کی کہانیوں کے ایک قدیم مجموعے کو سنسکرت میں مستقل کر کے مشہور و معروف کھتاسرت ساگر لکھی۔ اور کھن نے راج ترنگنی کے نام سے کشمیر کی منظوم تاریخ لکھی جو ادب اور تاریخ دونوں میں ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ آگے چل کر سنسکرت کا زور گھٹ گیا اور مقامی زبانوں نے ابھرنا

شروع کیا تو راجپوت درباروں نے ان کی بڑی ہمت افزائی کی
چنانچہ اجیر کے چوہان راجہ پرتھوی راج کے اشارے سے ڈنگل
ہندی نظم کی پہلی کتاب پرتھوی راج راسولکھی گئی جو عام طور پر
اس کے دربار کے شاعر چندر بردائی کی تصنیف سمجھی جاتی ہے مگر
بعض محققوں کے خیال میں مختلف مفتی شاعروں کے گیتوں کا
مجموعہ ہے۔ فن تعمیر نے بھی راجپوتوں کے زمانے میں بڑی ترقی
کی۔ چتور، رنچھنور، ماندو اور گوالیار کے قلعے، کجھراہو (نیل
کھنڈ) اور بھونیشور کے مندر ان کی عظمت کی یادگاریں ہیں۔

لیکن وہ تہذیب جسے راجپوتوں کے زمانے میں فروغ ہوا
بانکوں کی سپاہیانہ تہذیب تھی جو انفرادی نقطہ نظر سے روان
اور شعریت میں ڈوبی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اجتماعی فلاح
و بہبود اور قومی وحدت کے اعتبار سے ایک یاس انگیز منظر
پیش کرتی ہے راجپوتوں کے شجاعت و حمیت کے کارنامے،
مردوں کا آن پر جان دے دینا، عورتوں کا ذلت کے اندیشے
سے جل کر مرنے، یہ سب چیزیں روحانی رفعت کی نشانیاں ہیں لیکن
ان کا محرک کیا تھا؟ محض ذاتی یا خاندانی نام و نمود کی خواہش۔
اس سے ادنیٰ کوئی مقصد ان لوگوں کے سامنے نہ تھا۔ قبیلہ
پرستی ان پر اس قدر مسلط تھی کہ قومیت کا احساس تو درکنار طبقہ
یا ذات کی عصبیت بھی ان میں موجود نہ تھی۔ یہی قبائلی روح

سماج میں سزاوت کر گئی تھی اور اس نے چار ذاتوں کو بے شمار
ذیلی ذاتوں میں تقسیم کر کے قومی وحدت کا تصور تک مٹا دیا تھا۔
اس عہد کے ہندوستان کی معاشرتی اور ذہنی زندگی کا
سب سے مکمل اور صحیح نقشہ جید ہیئت داں اور طبیبی البیردنی نے
جو محمود غزنوی کے عہد میں آیا تھا اپنی کتاب الہند میں پیش کیا ہے۔
اپنی علمی اور تاریخی اہمیت کے علاوہ یہ کتاب ہمارے لئے ایک
اور لحاظ سے خاص دلچسپی رکھتی ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے
کہ عہد وسطی کے آغاز میں ہندوستانی تہذیب کے مطالعہ نے
ایک تحقیق پسند اور غیر متعصب مسلمان عالم پر کیا اثر ڈالا۔ ہندو
ذہن اور مسلم ذہن میں اس سے پہلے سا بلتے کئے وقت بھی اتنا
قرب ضرور تھا کہ ایک مسلمان پیچیدہ ہندو تہذیب کو آسانی سے
سمجھ سکے اور اس کی خوبیوں کی قدر کر سکے۔

ابوریحان محمد ابن احمد البیردنی مشہور ترکستان کے
شہر خیوا کے عالمانے پیدا ہوا جو اس زمانے میں خوارزم کہلاتا
تھا۔ ابھی وہ تعلیم سے فارغ ہوا ہی تھا کہ اس کے علم و فضل کا اس
قد مشہور ہوا کہ خوارزم کے فرمانروا نے اُسے اپنا مشیر بنالیا۔
میں جب سلطان محمود غزنوی نے خوارزم فتح کیا تو وہ بیرونی کو
جنگی قیدی کی حیثیت سے اپنے ساتھ غزنی لے آیا۔ محمود کے زمانے
میں بیرونی کے کمال کی قدر نہیں ہوئی اور اُسے دربار میں ملازمت

ہیں ملی۔ غالباً وہ محمود کے لشکر کے کسی سردار کے ساتھ ہندوستان گیا اور وہاں جنگی قیدی یا برغمال کی حیثیت سے کئی سال رہا۔ یہاں اس نے سنسکرت زبان سیکھی اور ہندو مذہب، فلسفہ، ہیئت اور نجوم کا عالمانہ مطالعہ کیا اور ملک کی عام زندگی اور معاشرت کو بہت گہری نظر سے دیکھا۔ سنہ ۱۳۰۰ء میں غزنی میں اس نے کتاب الہند لکھی۔ محمود کی وفات کے بعد سلطان مسعود نے اس کی بہت قدر کی۔ یرونی اطمینان سے علمی مطالعے اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہا اور اس نے اپنی دوسری بلند پایہ کتاب قانون مسعودی سلطان مسعود کے نام پر معنون کی۔

یرونی ایک حق پرست اور حق گو عالم تھا۔ وہ ہر چیز کو تنقیدی اور معروضی نقطہ نظر سے دیکھتا تھا، بڑے غور اور احتیاط سے رائے قائم کرتا تھا اور بغیر خوف یا لالچ کے اس کا اظہار کر دیتا تھا۔ سچے علمی ذوق نے اسے مذہبی تعصب سے بالکل پاک کر دیا تھا۔ اس لئے اس سے زیادہ کوئی شخص اس کام کے لئے موزوں نہ تھا کہ اسلامی دنیا سے ہندو تہذیب کا تعارف کرائے۔

اس سے پہلے بھی مسلمان ہندوؤں کے مذہب، حکمت، ہیئت اور ادب سے واقفیت رکھتے تھے مگر اس کا دائرہ محدود تھا۔ خلافت عباسیہ مرکز بغداد میں قائم ہونے اور مسلمانوں میں سچا اور گہرا علمی ذوق پیدا ہونے کے بعد ہندوؤں کے نتائج فکر

دو ذریعوں سے بغداد پہنچے، ایک تو ایران کے راستے سنسکرت سے فارسی اور فارسی سے عربی میں منتقل ہو کر۔ دوسرے سندھ کے راستے براہ راست سنسکرت سے عربی میں ترجمہ ہو کر۔ ایران کے توسط سے جو کتا ہیں عربی میں آئیں ان میں دو سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ ایک کلیلہ دمنہ جو بیچ تنتر کی کہانیوں کا مجموعہ ہے دوسرے اصول طب کی ایک کتاب چرک کی تصنیف سے تھی۔ سندھ سے خلیفہ مشعیر کے زمانے میں (۱۷۷ء تا ۱۸۷ء) ہندو عالم بغداد آئے اور اپنے ساتھ ہرہم گپت کی ہرہم بدھانت اور گھنڈ کھاڈیک لائے۔ جن کا ترجمہ الفارسی اور یعقوب بن طارق نے ان پنڈتوں کی مدد سے کیا۔ اس کے بعد ہار دل شید (۱۸۷ء تا ۱۹۷ء) کے زمانے میں برہمی و زیروں کی علم دوستی اور آزاد خیالی کی بدولت بہت سی کتا ہیں سنسکرت سے عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ براہِ مکہ نے عرب علماء کو علیم طب کے حاصل کرنے کے لئے ہندوستان بھیجا، ہندو حکما کو بغداد بلا کر شفا خانہ کا مہتمم مقرر کیا اور ان سے علوم طب، علوم فلسفہ، ہدیت و نجوم وغیرہ کی متعدد کتاہوں کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ الفہرست میں حکمت کی ایک کتاب کا ذکر ہے جو سید با کی تصنیف سے تھی پروفیسر زخاؤ کے نزدیک یہ بدراش دیاس کی کتاب دیانت مہتر تھی۔ اور جب تک سندھ خلافت عباسیہ کے ماتحت رہا

سنسکرت سے عربی میں ترجمہ کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔
 البیرونی کے کتب خانے میں ان میں سے متعدد کتب ہیں
 موجود تھیں اور اس نے ہندوستان جانے سے پہلے ان کا
 مطالعہ کیا تھا۔ لیکن اس کی کتاب الہند کا ماخذ ہندوؤں کی
 کتابیں ہیں جن کا اس نے اصل سنسکرت میں مطالعہ کیا اور جن
 میں سے بعض کو اس نے پنڈتوں کی مدد سے عربی میں منتقل
 کیا۔ مہیت اور نجوم کی قریب قریب کل مستند کتابیں اس کی
 نظر سے گزری تھیں۔ مذہب اور فلسفے میں وہ کپل اور تین جلی
 کی تصانیف بھگوت گیتا اور پُرانوں کے حوالے دیتا ہے، خصوصاً
 گیتا سے اُس نے مفصل اقتباسات دئے ہیں۔ علاوہ ذاتی مطالعے
 کے اس نے بہت سے مسائل کی فاضل پنڈتوں سے زبانی
 تحقیق کر کے معلومات کا ایک زبردست ذخیرہ جمع کر لیا اور
 اس سے کتاب الہند کی تصنیف میں کام لیا۔

بیرونی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اُس نے خود کہا ہے، ہندوؤں
 کے مذہب اور فلسفہ و حکمت کا مطالعہ تھا۔ مگر اس سلسلے میں
 اس نے ان کے ادب، قانون، معاشرت، رسم و رواج، غرض
 سیاست کے سوا زندگی کے ہر شعبے پر نظر ڈالی۔ مہیت و نجوم
 بیرونی کا خاص فن تھا اس لئے اس کا ذکر اُس نے سب سے
 زیادہ تفصیل سے کیا ہے اور اپنی ضخیم کتاب کا ایک انتہائی

حصہ اس میں صرف کر دیا ہے۔ یہاں پوری کتاب پر نظر ڈالنے کی گنجائش نہیں۔ ہم صرف اس تبصرہ کا مختصر سا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو اس گہری نظر سے مشاہدہ کرنے والے اور بے تعصبی اور انصاف سے رائے دینے والے محقق نے گیارھویں صدی کے شروع میں شمالی ہندوستان کی عام تہذیبی اور معاشرتی حالت پر کیا ہے۔

جتنا وہ ہندوؤں کے قدیم تہذیبی اور علمی سرمایہ کی قدر و عظمت سے متاثر ہے اتنا ہی ان کی موجودہ سیاسی اور معاشرتی پستی اور تنگ نظری سے افسردہ اور بددل ہے۔ ہندو مذہب کے عقائد اور اعمال کا تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد البیرونی کہتا ہے کہ دیوتاؤں کا عقیدہ عوام تک محدود ہے تعلیم یافتہ ہندو خدا کو واحد، لایزال، قدیم، فعال، مایرید، قادر مطلق، حکیم مطلق، حاکم مطلق، سخی، محی اور حفیظ مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجود حقیقی صرف خدا کا ہے۔ اس لئے کہ وہی کل موجودات کے وجود کا باعث ہے۔ ہندوؤں کے روحانی فلسفے کے سب مذاہب میں، بیرونی کو بھگوت گیتا کا فلسفہ پسند ہے جس کا ذکر اس نے نہایت تفصیل سے کیا ہے۔

ہیئت کے میدان میں ہندو ذہن کے کارناموں کی تعریف کرتے ہوئے اس نے برہم گیت کا یہ قول نقل کیا ہے جس سے

معلوم ہوتا ہے کہ ہندو مہیت داں کشش ثقل کے قانون کا دافع تصور رکھتے تھے۔ سب بھاری چیزیں قانونِ طبیعی کے مطابق زمین پر گرتی ہیں اس لئے جس طرح پانی کی فطرت بہنا، آگ کی جلاتا اور ہوا کی حرکت پیدا کرنا ہے اسی طرح زمین کی فطرت ہے اشیا کو اپنی طرف کھینچنا اور کھینچے رکھنا۔ مزید تصدیق کے لئے اس نے وراہمہر کا یہ قول پیش کیا ہے ”زمین ان چیزوں کو جو اس پر ہیں اپنی طرف کھینچے رکھتی ہے“ اس نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہندو مہیت داں زمین کے گول ہونے کے قائل تھے۔ آریہ بھٹ کا خیال تھا کہ آسمان حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔

حساب اور اعداد کے علم میں ہندو بقول البیرونی کے دنیا کی سب قوموں سے آگے تھے۔ ”میں نے بہت سی زبانوں میں سلسلہ اعداد کے ناموں کا مطالعہ کیا تو معلوم ہوا کہ کوئی قوم ہزار (یعنی اکائی سے شروع کر کے چار درجے) سے آگے نہیں بڑھتی۔ مگر ہندو قوم سلسلہ اعداد کے ناموں کو اٹھارہ درجوں تک لے جاتی ہے“

بخلاف اس کے طب کی حالت البیرونی نے قابلِ اطمینان نہیں پائی۔ اس کا علم صرف چند اشخاص تک محدود تھا اور اس کے اندر بہت کچھ اوبام داخل ہو گئے تھے۔ اتائی دعوئے

کرتے تھے کہ وہ رسائن کے ذریعے سے بوڑھوں کو جوان کر دیتے ہیں۔ اور جاہلوں کو پھانس کر اپنی جیبیں گرم کرتے تھے۔ راجاؤں کو اور دوسرے لوگوں کو سستی دھاڑوں سے سوتا بنانے کا خطبہ تھا۔ اور کیمیا گری کا دعوے کرنے والے اس کے لئے عجیب و غریب ٹوٹکے کرتے تھے جو بعض اوقات وحشیانہ ہدوت اختیار کر لیتے تھے۔

عام ہندوؤں کی تنگ نظری حد کو پہنچی ہوئی تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ دنیا کے اور ملکوں سے بالکل الگ تھلگ تھے وہ سب بدلیسیوں کو، خواہ دنیا کے کسی حصے کے ہوں، کچھ کہتے تھے۔ جتنا وہ جانتے تھے اس کو سکھانے میں اتنے بخیل تھے کہ بدلیسیوں کا کیا ذکر ہے خود اپنی ذات یا گوت کے باہر اپنے ہم وطنوں کو بھی اس کی ہوا نہیں لگنے دیتے تھے۔ ان کو یقین تھا کہ دنیا میں جو کچھ ہے وہ ان کا ملک یا ان کی قوم ہے۔ ان کے نزدیک اور کسی قوم کو علم سے بالکل مَس نہیں تھا۔

سیاسی حیثیت سے ملک چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹا ہوا تھا جن میں کسی قسم کی یک جہتی یا اتحاد نہیں تھا۔ معاشرتی حیثیت سے اس سے بھی زیادہ انتشار اور ابتری تھی۔ ذات پات کے نظام نے ہمدرد سماج کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے ان کے درمیان ناقابلِ عبور خلیجیں حائل کر دی تھیں۔ اور معاشرتی عدم

مساوات کے اصول کو انتہا تک پہنچا دیا تھا۔ ولش طبقے کو جو قدیم
 ویدک ہندو سوسائٹی کا جزو اعظم تھا اب اگر قریب قریب شودر
 کے برابر کر دیا گیا تھا۔ ولش کو بھی شودر کی طرح ویدوں کے پڑھنے
 اور سننے کی ممانعت تھی اور اگر وہ ویدوں کا کوئی منتر زبان سے
 نکالتا تو اس کی زبان کاٹ لی جاتی۔ پھتری پیشوں کے لحاظ سے
 ذیلی ذاتوں میں بٹ گئے تھے۔ مثلاً کائستھ، وید وغیرہ۔ اور یہ مخلوط
 ذاتیں قرار دی گئی تھیں۔ حالانکہ منو کے زمانے میں مخلوط ذات
 کا لقب چندالوں وغیرہ کے لئے مخصوص تھا۔ جلاہے، موچی،
 مانجھی، مچھیرے وغیرہ شودروں سے بھی نیچی ذاتوں میں شمار
 ہوتے تھے اور ڈوم، چندال وغیرہ کی تو کوئی ذات ہی نہیں
 تھی گو زیادہ سرے سے انسانی سماج میں شامل ہی نہیں سمجھے
 جاتے تھے۔

رسم و رواج بھی تنزل کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا۔ کم سنی
 کی شادی کا عام رواج تھا اور بیوہ کے نکاح کی قطعاً ممانعت
 تھی۔ اس کے لئے دوہی راہیں تھیں۔ یا عمر بھر بیوہ رہے یا سستی
 ہو جائے۔ اور چونکہ اس کے ساتھ نہایت ذلت اور سختی کا برتاؤ
 ہوتا تھا اس لئے وہ عموماً سستی ہونے کو ترجیح دیتی تھی۔ ران
 بدعتوں سے قطع نظر کر کے دیوانی میں دھرم شناستر کے قانون
 کا دور دورہ تھا مگر فوجداری قانون اسی طرح نرم تھا جیسا بودھ

ریاست کے زمانے میں۔ البیرونی قانون کی اس نرمی کا اور امن
کے اصول کا جس پر یہ مبنی تھی عیسائیوں کے اصول سے مقابلہ
کر کے کہتا ہے: "واللہ بڑا پاکیزہ فلسفہ ہے مگر اس دُنیا کے
رہنے والے فلسفی نہیں؟" سب سے زیادہ افسوس ناک بات
یہ ہے کہ جرائم کی سزا میں بھی ذاتوں کی تفریق تھی۔ برہمن کو قتل
کرنا سب سے سنگین جرم تھا۔ شودر کو قتل کر دینا معمولی جرم سمجھا
جاتا تھا۔ جن جرائم کے عوض شودر قتل کے مستوجب قرار دیے
جاتے تھے۔ ان کی سزا برہمن یا چھتری کے لئے صرف یہ تھی
کہ وہ اپنی املاک سے محروم کر کے جلاوطن کر دیا جائے۔

شمالی ہندوستان اس سیاسی انتشار اور سماجی انحطاط
کی حالت میں تھا کہ شمال مغرب سے مسلمانوں کے حملے شروع
ہوئے جن کا قاتلہ تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنتِ دہلی
کے قیام پر ہوا۔ یہ ابتدائی ہندو مسلمانوں کے مستقل اور پائیدار
مقابلے کی جس نے آگے چل کر ہندوستان کی زندگی پر زبردست
اثر ڈالا۔ ہندوستانی تہذیب کی فرید نشوونما کا مطالعہ کرنے سے
پہلے ہمیں اپنی نظر کو تھوڑی دیر کے لئے ہندوستان کے باہر
لے جا کر یہ دیکھنا ہے کہ اسلام اور اسلامی تہذیب کا یہ نیا عنصر
جس نے تیرھویں صدی سے ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کی تشکیل
میں اہم حصہ کیا گیا تھا۔

